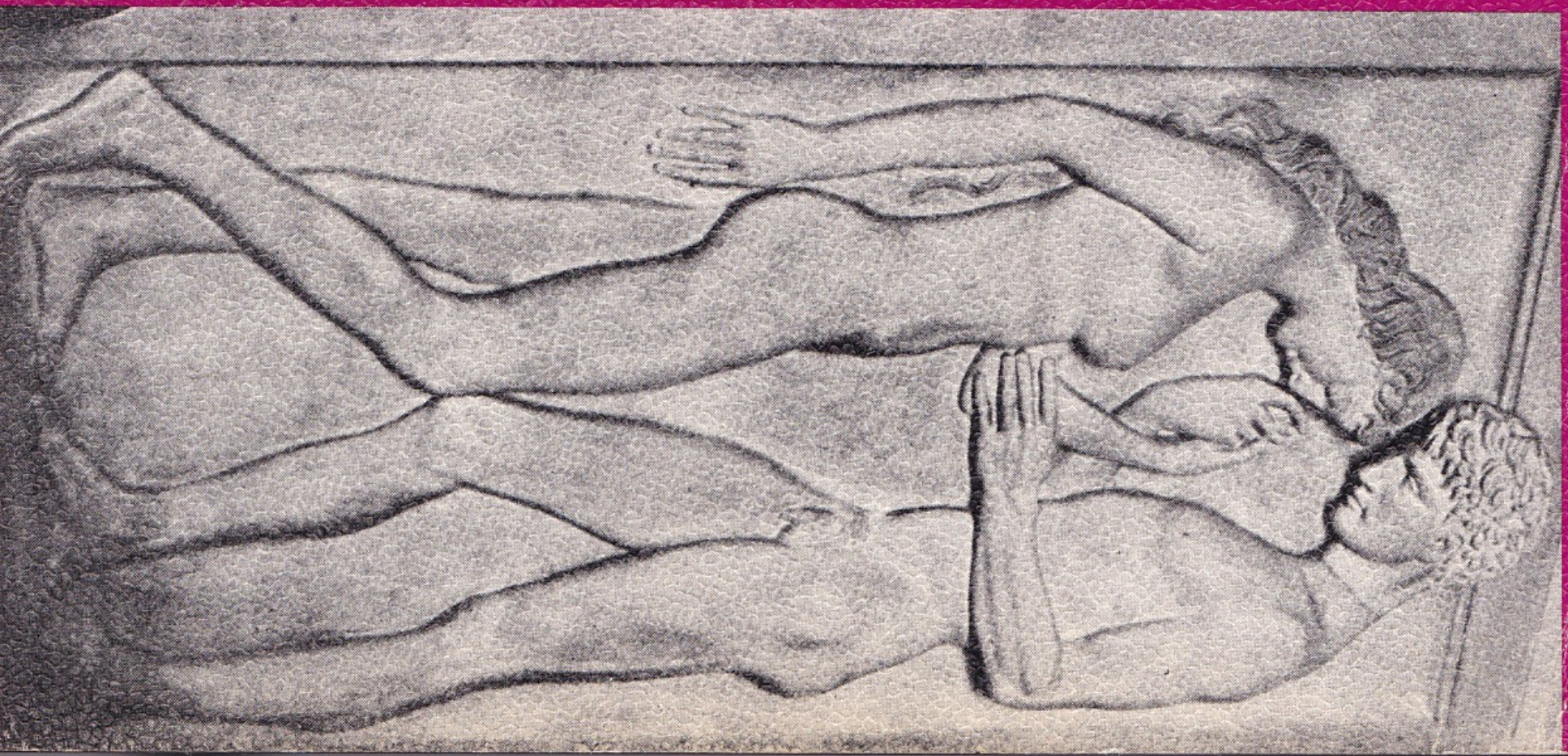
Hans F.K.Günther

Platone custode della vita



EDIZIONI AR

prima edizione tedesca: 1928
seconda edizione tedesca: 1935
terza edizione tedesca: 1965

titolo originale :

Platon als Hüter des Lebens
Platons Zucht-und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart.

COLLEZIONE: *Sangue e Suolo*

Il binomio di *sangue* e di *suolo* si connette a quanto, nella tradizione occidentale, ebbe senso di fedeltà alle origini, chiarezza, semplicità, compostezza e purità incontaminata.
I valori del sangue e del suolo rivestirono un'importanza fondamentale nell'Ellade luminosa dei Dori, nella Roma primordiale dei patres e in quella guerriera e rurale del periodo repubblicano, nell'ordinamento feudale del Sacro Romano Impero.
Concepito come simbolo di una realtà corporea che è stata rimossa dalla sua «naturalità» ed è divenuta — in una unità assoluta di spirito, anima e corpo — espressione vivente dell'elemento spirituale, il sangue veniva inteso come il veicolo di influenze superiori: ad esso corrispose — nell'ambito dello Stato — il ceto aristocratico quale vertice e guida politica.
Riserva e «fonte di vita» (per usare l'espressione del Darré) dell'aristocrazia fu il contadinato fedele alla terra e radicato nel suolo: esso costituiva la base sociale ed economica dello Stato.
In alternativa al tipo d'uomo indifferenziato, apolide, sradicato, democratico e meticcio che caratterizza l'epoca borghese, le parole d'ordine *sangue e suolo* rappresentano dunque le condizioni imprescindibili per un'autentica «restaurazione dell'umano».

Hans F. K. Günther

Platone custode della vita

a cura di Antonio Apantino

EDIZIONI AR

Tutti i diritti riservati
© *Copyright 1977 - Edizioni di Ar*
Padova, via Patriarcato 34

NOTA DELL'EDITORE

Negli anni che videro in Germania l'ascesa del movimento nazionalsocialista verso il potere, Hans F.K. Günther non fu il solo a «scoprire» in Platone il maestro di una dottrina della selezione e del diritto dei migliori. Nel primo trentennio del secolo il circolo letterario ispirato da Stefan George aveva contribuito a creare quell'immagine di Platone, di cui i titoli di alcune opere pubblicate fra il '32 e il '33 — Lo Stato dello stile regale *(C. Vering),* La filosofia del modello eroico *(J. Bannes), — ecc. sono sufficienti a dare un'idea. Era logico quindi che Platone apparisse come un vero e proprio precursore della rivoluzione crociuncinata ad autori quali J. Bannes e K. Gabler, che intitolarono rispettivamente le loro opere* Battaglia hitleriana e Stato platonico *e* Platone il Führer.

In un suo saggio del 1965, ponendo la questione delle analogie fra platonismo e totalitarismo europeo, Adriano Romualdi rilevava anch'egli la presenza di elementi platonici nel nazionalsocialismo. Tali elementi, secondo Romualdi, erano «l'identificazione dello Stato con la minoranza eroica che lo regge, il fervido sentimento comunitario, l'educazione spartana della gioventù, la diffusione di idee-forza per mezzo del mito, la mobilitazione permanente di tutte le virtù civiche e guerriere, la concezione della vita pubblica come spettacolo

nobile e bello cui tutti partecipano»[1]. *Platone, scriveva Romualdi, «si sarebbe assai difficilmente scandalizzato del rogo dei libri 'corruttori' o delle leggi per la protezione del sangue. Chiari influssi platonici si ritrovano inoltre nella dottrina interna delle S.S. impegnate a sottoporre ad una paziente selezione fisica e spirituale i futuri capi, allevati nelle Ordensburgen, le 'rocche dell'Ordine' sorte un pò ovunque in Germania. La Ordnungsstaatgedanke, la concezione dello Stato come Ordine virile che si identifica con la volontà politica, ci appare come una reviviscenza delle idee della Repubblica»*[2].

Adriano Romualdi, che curò per le Edizioni di Ar la pubblicazione di due opere di Günther[3]*, sarebbe stato il più qualificato a presentare questo breve scritto su Platone; alla memoria del nostro indimenticato collaboratore sia dunque dedicata l'edizione di questo saggio.*

[1] Adriano Romualdi, *Platone*, Roma 1965, p.54.
[2] *Ibidem.*
[3] *Religiosità indoeuropea* (Padova 1970) e *Humanitas* (Padova 1970).

INTRODUZIONE ALLA TERZA EDIZIONE

*Con la pubblicazione di questo saggio sul Platone «eugenetico», ossia filosofo dell'invigorimento della stirpe — saggio che, dopo l'inserimento di alcune aggiunte, si trova ormai alla sua terza edizione —, si è reso anche possibile salvare il pensiero dell'*eugenics*, come Francis Galton, fondatore di questa scienza, la ha denominata nel 1883: quell'*eugenics *i cui concetti e aspirazioni fondamentali sono stati considerati con maggior attenzione in America che non in Inghilterra. Dal 1933 al 1945 noi Tedeschi abbiamo sperimentato — oltre all'adozione di una provvida legislazione sull'igiene ereditaria («Legge sulla prevenzione delle malattie ereditarie della prole»), legislazione modellata sull'esempio nordamericano — anche ogni sorta di insensate distorsioni delle vedute galtoniche — ma con ciò anche platoniche —. Tali distorsioni hanno fatto sì che a molti Tedeschi — certamente influenzati da un condizionamento altrettanto insensato e mistificatorio — l'eugenetica o igiene razziale o cura della salute ereditaria, dunque cura e perfezionamento della solidità ereditaria di una popolazione, appaia addirittura come qualcosa di indegno dell'uomo, qualcosa di zoologico, mentre, come meglio di tutti Platone può insegnare, la dignità dell'uomo* (kalokagathìa *e* humanitas) *può venire conservata e incrementata proprio me-*

diante l'applicazione di norme eugenetiche — e soltanto per questa via. La dignità umana non è una condizione innata in ciascun uomo e propria di tutti gli uomini, ma è un modello, un modello per la selezione come per l'educazione.

Noi Tedeschi dovremmo però riconoscere che l'abuso di un grande pensiero, commesso da quei piccoli uomini ignoranti e mistificatori che sono capitati ai popoli, non può assolutamente far sì che ci si allontani dal grande ideale.

Per favorire una migliore comprensione del grande ideale del miglioramento della stirpe, mi riferisco in questa introduzione a W. Braeucker, L'origine dell'eugenetica in Inghilterra, *una dissertazione tenuta a Monaco nel 1917 e a* Princìpi di ereditarietà, igiene razziale e politica della popolazione *di H.W. Siemens, conciso ma fondamentale lavoro di un professore dell'Università di Leida (Olanda), tradotto in cinque lingue nel 1952 e apparso a Monaco nella 13ª edizione. Lo sfondo storico delle vedute platoniche su ereditarietà, selezione, scelta e soppressione è stato già da me trattato nel libro* Storia della vita del popolo ellenico *(2ª ed. 1965).*

Soltanto dal 1963 in Germania si osa di nuovo discutere apertamente sulla cura della salute della stirpe (eugenetica). Da allora il cittadino federale non deve più temere la solita accusa di «neonazismo», accusa che serve spesso da alibi all'ignoranza di molti. Nel dicembre 1962 l'emerito studioso di genetica prof. dott. Hans Nachtsheim, che si era reso noto come un accanito avversario del Nazionalsocialismo, pubblicò uno studio su «Comunicazioni Mediche»[1] *(numero 48) dal*

[1] «Ärtzlichen Mitteilungen» (N.d.T.).

titolo La legge del 1933 sulla prevenzione delle malattie ereditarie giudicata oggi. *Il ricercatore si proponeva di verificare le sterilizzazioni ordinate dai tribunali della salute ereditaria che erano state registrate; sterilizzazioni che erano state rese possibili dalla legge emanata nel 1933 per prevenire le malattie ereditarie e abrogata nel 1945 come «nazista». Nachtsheim non aveva potuto trovare un solo caso di abuso e chiariva dunque che la legge non era stata affatto «nazista», ma era stata creata sull'esempio delle leggi americane sulla salute ereditaria, e addirittura era stata più meditata di queste. Lo spaventoso aumento della degenerazione fisica e psichica nella popolazione della Germania occidentale, non protetta dal punto di vista dell'ereditarietà, e soprattutto l'aumento dell'imbecillità, spingeva Nachtsheim a raccomandare la reintroduzione di una «legislazione sulla prevenzione del diffondersi di malattie ereditarie». Questa proposta egli ripeteva nelle sue dissertazioni, una delle quali è stata pubblicata in «Die Welt» (n°113 del 16 maggio 1964). Nello stesso tempo egli concludeva che la «minaccia al patrimonio ereditario», se non fosse stata eliminata, avrebbe prodotto nella Germania occidentale una popolazione di «uomini-pròtesi»; sarebbe senz'altro il tempo di infrangere il «tabù» dell'eugenetica. Non dovremmo praticare solo l'igiene individuale, ma dovremmo preoccuparci anche dell'igiene ereditaria, soprattutto nel caso di una popolazione come la nostra, che è biologicamente ignorante.*

È nota, o dovrebbe esserlo, la ricchezza di figliolanza in famiglie inadatte a procreare e la scarsità di prole in quelle che invece sarebbero adatte; è noto, o dovrebbe esserlo, il gran

diante l'applicazione di norme eugenetiche — e soltanto per questa via. La dignità umana non è una condizione innata in ciascun uomo e propria di tutti gli uomini, ma è un modello, un modello per la selezione come per l'educazione.

Noi Tedeschi dovremmo però riconoscere che l'abuso di un grande pensiero, commesso da quei piccoli uomini ignoranti e mistificatori che sono capitati ai popoli, non può assolutamente far sì che ci si allontani dal grande ideale.

Per favorire una migliore comprensione del grande ideale del miglioramento della stirpe, mi riferisco in questa introduzione a W. Braeucker, L'origine dell'eugenetica in Inghilterra, *una dissertazione tenuta a Monaco nel 1917 e a* Princìpi di ereditarietà, igiene razziale e politica della popolazione *di H.W. Siemens, conciso ma fondamentale lavoro di un professore dell'Università di Leida (Olanda), tradotto in cinque lingue nel 1952 e apparso a Monaco nella 13ª edizione. Lo sfondo storico delle vedute platoniche su ereditarietà, selezione, scelta e soppressione è stato già da me trattato nel libro* Storia della vita del popolo ellenico *(2ª ed. 1965).*

Soltanto dal 1963 in Germania si osa di nuovo discutere apertamente sulla cura della salute della stirpe (eugenetica). Da allora il cittadino federale non deve più temere la solita accusa di «neonazismo», accusa che serve spesso da alibi all'ignoranza di molti. Nel dicembre 1962 l'emerito studioso di genetica prof. dott. Hans Nachtsheim, che si era reso noto come un accanito avversario del Nazionalsocialismo, pubblicò uno studio su «Comunicazioni Mediche»[1] *(numero 48) dal*

[1] «Ärtzlichen Mitteilungen» (N.d.T.).

titolo La legge del 1933 sulla prevenzione delle malattie ereditarie giudicata oggi. *Il ricercatore si proponeva di verificare le sterilizzazioni ordinate dai tribunali della salute ereditaria che erano state registrate; sterilizzazioni che erano state rese possibili dalla legge emanata nel 1933 per prevenire le malattie ereditarie e abrogata nel 1945 come «nazista». Nachtsheim non aveva potuto trovare un solo caso di abuso e chiariva dunque che la legge non era stata affatto «nazista», ma era stata creata sull'esempio delle leggi americane sulla salute ereditaria, e addirittura era stata più meditata di queste. Lo spaventoso aumento della degenerazione fisica e psichica nella popolazione della Germania occidentale, non protetta dal punto di vista dell'ereditarietà, e soprattutto l'aumento dell'imbecillità, spingeva Nachtsheim a raccomandare la reintroduzione di una «legislazione sulla prevenzione del diffondersi di malattie ereditarie». Questa proposta egli ripeteva nelle sue dissertazioni, una delle quali è stata pubblicata in «Die Welt» (n°113 del 16 maggio 1964). Nello stesso tempo egli concludeva che la «minaccia al patrimonio ereditario», se non fosse stata eliminata, avrebbe prodotto nella Germania occidentale una popolazione di «uomini-pròtesi»; sarebbe senz'altro il tempo di infrangere il «tabù» dell'eugenetica. Non dovremmo praticare solo l'igiene individuale, ma dovremmo preoccuparci anche dell'igiene ereditaria, soprattutto nel caso di una popolazione come la nostra, che è biologicamente ignorante.*

È nota, o dovrebbe esserlo, la ricchezza di figliolanza in famiglie inadatte a procreare e la scarsità di prole in quelle che invece sarebbero adatte; è noto, o dovrebbe esserlo, il gran

numero di bambini nati fuori del matrimonio da ragazze imbecilli, generati da «padri» di volta in volta diversi, ma spessissimo inadatti a procreare; il gran numero di bambini bisognosi di educazione o di genitori incapaci, i quali consegnano la loro prole numerosa alle cure dello Stato, per non esserne infastiditi essi stessi. Dalle sentenze dei tribunali ogni giorno si apprende il gran numero di padri e madri incapaci di impartire un'educazione, ai quali deve essere inibito il diritto a formare e allevare la prole; quest'ultima, che sarebbe incapace di sottrarsi alla disposizione ereditaria, deve ricevere un'adeguata educazione in istituti d'assistenza. È pure nota l'alta criminalità di questa gioventù, la quale poi mette al mondo dei figli a sua volta, senza nessuna responsabilità, nella speranza di riceverne un aiuto. Anche tali bambini faranno parte, in avvenire, della popolazione federale.

Molto si è discusso sulla «situazione penosa dell'istruzione» e sul «sovraffollamento delle università», che pure è soprattutto una conseguenza del «calo d'intelligenza» già oggi così chiaramente osservabile: cfr. Ludwig Winter, Der Begabungsschwund in Europa *(1959). Questa «situazione penosa dell'istruzione» potrebbe in gran parte venire alleviata qualora si precludesse ai meno dotati l'accesso alle università. Ma il discorso sull'esaurimento delle riserve di capacità intellettuale è un'aperta confessione del fatto che i popoli europei sono pressoché stremati, che in tutta l'Europa la consistenza della gioventù sana è terribilmente diminuita. Oggi i padri del miracolo economico tentano di estorcere, con un accenno al «diritto allo studio», il diploma di maturità e l'accesso all'università per i loro ragazzi e ragazze. Purtroppo il legislatore ha smesso di parlare di un «diritto all'educazione per tutti gli educabili». Non si dovrà pensare, applicando uno zelo eccessivo alla ricerca di giovani educabili, che il detto «esaurimento» si riferisca soprattutto agli strati rurali, o l'effetto sarebbe di rendere la popolazione delle campagne un cumulo di residui d'ignoranza.*

Contro la diminuzione dei capaci può esser d'aiuto soltanto l'incoraggiamento statale alle famiglie sane d'ogni ceto, rivolto a ottenere un maggior numero di figli; parallelamente a ciò, bisogna prevenire la prolificazione nelle famiglie non dotate di qualsiasi ceto. Inoltre, circa gli stranieri, sarà opportuno ammettere solo quelli che siano integri e che, in fatto di capacità, siano dotati al di sopra della media. È noto il gran numero dei senza famiglia messi al mondo dagli stranieri, i quali si sottraggono ai loro «doveri di genitori» con l'emigrazione. In che modo può la Germania occidentale, mentre altri popoli si difendono dalla degenerazione con apposite leggi, far fronte a quella diminuzione di ingegno che è oggi visibile ad ogni livello?

È poco nota, o addirittura ignorata, questa realtà, fatta notare anche da Nachtsheim: ossia che oggi, grazie ai progressi della terapeutica, una grande quantità di tare ereditarie può essere «guarita» in maniera tale, che queste malattie si moltiplicano. È questo, per usare la definizione dei ricercatori inglesi, l'«impedimento alla selezione naturale», un impedimento terapeutico. Purtroppo oggi sono sempre più numerosi i progressi medici che rischiano di diventare dei passi indietro

dell'eugenetica, a meno che alla «guarigione» di una seria malattia ereditaria non si accompagni una sterilizzazione prescritta dalla legge, una sterilizzazione che dovrebbe venir desiderata dalle stesse persone «guarite» che abbiano un minimo di giudizio. Infatti, quale persona assennata vorrebbe danneggiare il suo popolo stesso con una discendenza tarata? Il grande merito di Nachtsheim rimane di aver richiamato su questo inquietante pericolo l'attenzione delle autorità competenti. Ma lo scopo di questo scritto è di dimostrare che già Platone, il quale conosceva la cura che gli Spartani avevano della gioventù, dalle leggi dell'ereditarietà ha tratto delle conclusioni — alcune delle quali, cui oggi non saremmo più costretti, di natura per noi ripugnante, non v'è dubbio.

Fu per me una gioia venire a sapere, attraverso Hans Leisegang (Die Platondeutung der Gegenwart, *1929, p. 178 segg.), che la ricerca platonica aveva accolto favorevolmente questo breve saggio; una gioia altrettanto grande provai allorchè seppi che alcuni lettori di questo scritto erano stati indotti da esso a interessarsi vivamente di Platone e del suo insegnamento. Perciò vorrei qui di seguito citare, scegliendole dalla sterminata letteratura sul filosofo greco, alcune lucide opere di commento, per quei lettori i quali desiderino una chiara e leggibile introduzione, piuttosto che un'opera sullo stato odierno delle ricerche platoniche. Inoltre vorrei rinviare, in primo luogo, al lavoro di Wilhelm Windelband,* Platon *(VII^a ed. 1928).*

Alfred Edward Taylor, Plato: the Man and his Work,

1927. Julius Stenzel, Platon der Erzieher, *1928. Paul Friedländer,* Platon (*I^a ed. 1926-1930*), *II^a ed. 1954-1957. Constantin Ritter,* Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, *1931. Werner Jaeger,* Paideia: Die Formung des griechischen Menschen, *1934-1937. Lèon Robin,* Platon, *1935. Gerhard Krüger,* Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens, *1948. Ernst Hoffmann,* Platon, *1950.*

Anche il breve saggio di Hans Herter, Platons Staatsideal, *merita di essere menzionato.*

Klosterreichenbach, Capodanno 1965

Hans F. K. Günther

Chi ha pensato più profondamente,
più vivamente ama. (Hölderlin)

Per prima cosa diamo uno sguardo, seppur breve, alla vita di Platone. Il filosofo nacque nel 427 a.C. I genitori discendevano ambedue dalla più alta nobiltà dell'Attica, dunque da un ceto in cui il sangue nordico della prima grecità doveva essersi conservato nel migliore dei modi fino a quest'epoca tarda di Atene. I più noti busti di Platone lasciano pensare di essere copie di un busto funerario scolpito dopo la sua morte. Il poco noto busto di Holkham Hall (Inghilterra), che il danese Frederik *Poulsen* ha indicato come opera dello scultore Silanio e testimonianza attendibile delle fattezze di Platone, mostra una testa tipica della razza nordica con influenze dinariche. Per la sua indole e per le sue opere, Platone ci appare un uomo essenzialmente nordico.

Platone era ricco di eccezionali doti fisiche e spirituali. Famoso in gioventù per la sua destrezza negli esercizi fisici, nella maturità fu onorato per le sue creazioni spirituali: un uomo completo. Nel suo vasto ingegno si espresse un'anima illimitatamente audace, uno spirito dominato da quella religiosità ellenica cui erano sacri la misura, il senso del limite e la legge rigorosa. Si sentiva chiamato alla poesia, anzi, aveva già composto alcune poesie, quando avvenne quell'incontro

con Socrate che fu decisivo per la sua vita. Ora si trasformava in filosofo, un filosofo tuttavia che rimaneva pur sempre, nel momento formativo del suo pensiero, un artista per vocazione: un uomo completo. Visse l'esecuzione della condanna a morte di Socrate, che egli onorava come maestro. Dopo la morte di questo maestro, restò lontano dalla patria, in viaggio; verso il 390 a.C. dimorò probabilmente in Sicilia, quindi tornò indietro e fondò nel 397 quella scuola che, dal vicino santuario di Accademo, prese il nome di Accademia. In Sicilia tornò una seconda volta nel 368, una terza nel 361. Poi insegnò nella sua scuola di Atene fino alla morte. Morì ottantenne nel 347 a.C.

Di Platone sono rimaste circa trenta opere, in cui la sua dottrina è esposta sotto forma dialogica: i dialoghi platonici. Di questi dialoghi sono assai importanti, per le nostre considerazioni:

1) Lo *Stato (Politeìa),*
2) Il *Politico (Politikòs),*
3) Le *Leggi (Nòmoi).*

Di seguito non tratterò separatamente queste singole opere, ma le esaminerò nel loro sviluppo storico. Nella prima di queste opere Platone è assai lontano dalla realtà, illustra uno Stato vagheggiato, privo di saldi legami con gli Stati osservabili ai suoi tempi; nel *Politico* egli riconosce ciò e parla di un «secondo migliore Stato», che vale la pena di fondare; nelle *Leggi*, compiute tutte le possibili concessioni alla realtà, abbozza uno Stato vicino alla realtà. Ora noi vogliamo trascurare tutto quanto, in queste tre opere, è poco

o punto utilizzabile al tempo presente, sia che Platone parli di cose che sono tipiche del suo tempo o del mondo ellenico, sia che — come soprattutto nello *Stato* — egli prenda troppo poco spunto dalle condizioni generali della vita degli uomini e degli Stati e perciò resti troppo lontano dalla realtà di un tempo come da quella odierna. Vogliamo dunque sapere che cosa Platone, in quanto custode di una vita preziosa, abbia ancora da darci.

* * *

Per scoprire l'interiore validità che l'opera platonica presenta per noi moderni, premettiamo un paio di considerazioni generali.

Quando diciamo che Platone è un filosofo, non dobbiamo intendere questa definizione in questo o quel senso caratteristico e corrente, non dobbiamo vedere in Platone un semplice logico o teorico della conoscenza e nemmeno pensare alle figure a noi familiari dei professori di filosofia. No, Platone è l'unico, o almeno uno dei pochissimi pensatori che dobbiamo raffigurarci mentre insegnano liberamente. Tutti gli altri, compresi i più grandi, hanno invece un che di cattedratico, di libresco, anche se ciò non sminuisce ovviamente la loro importanza.

Platone non offre solo constatazioni, non procura solo conoscenza, non va a finire in non so quale «oggettività»; egli, invece, esorta sempre a qualcosa, tende, con la sua conoscenza, verso qualche traguardo, pone obiettivi, alcuni

umani e altri statuali. Vuole qualcosa, ancora, nel giorno in cui arriva la sua morte: egli lascia incompleto il suo ultimo abbozzo di Stato. Nella VII lettera egli manifesta chiaramente il suo essere: «Innanzitutto mi indusse la considerazione per me stesso: non volevo davanti a me stesso apparire come un semplice teorico, che volontariamente non si arrischia in alcuna impresa». E sono pochi i grandi pensatori per i quali valgano, come per Platone, le parole di Goethe: «L'uomo, dove agisce significativamente, si comporta da legislatore». Ogni pensiero di Platone opera come preparazione a un agire meditato, cauto, conforme allo scopo: l'agire di una persona responsabile.

Per gli Elleni, come per i Romani dei tempi migliori, l'essere disposti ad assumersi delle responsabilità nello Stato costituiva il centro dell'onore del cittadino. Platone sarebbe stato un cattivo Elleno se non avesse condiviso questa veduta. Per lui, come Elleno, lo Stato era *tò koinòn*, il comune, ciò che riguarda tutti e ciascuno, come lo Stato era per i Romani veri *res publica*, la cosa pubblica, l'entità che abbraccia tutti e ciascuno. L'onore di un cittadino consisteva nel fatto di essere cittadino di uno Stato, già nel concetto di uomo essendo compresa l'idea di essere statale, di *zôon politikòn*. Tale specifica risonanza era propria a un termine come *civis Romanus*. Disonorato doveva dunque apparire chi restava lontano dalla vita dello Stato. Sono realtà storiche ben note, sulle quali tuttavia bisogna insistere, per l'interpretazione di Platone. La ellenica *aretè*, la romana *virtus* — traduciamo ambedue con «virtù», meglio ancora con

«coraggio», «forza d'animo», «prodezza», «saldezza virile» — hanno espresso idee realizzabili solo nello Stato. Così anche per Platone la ricerca dell'uomo buono, virtuoso, conduce ugualmente alla ricerca dello Stato buono, compenetrato di virtù, e viceversa. Così l'Accademia di Platone non era un istituto di ricerca per amore della ricerca, ma un istituto di ricerca per amore dell'elevazione dello Stato e del popolo. Non è significativo che il piano d'insegnamento dell'Accademia ripeta perfettamente quello che Platone propone nello *Stato* per l'educazione degli statisti?

Ma qual'è l'attività specifica di Platone nello Stato? Si sa che due volte, nel 368 e nel 361 a.C., si recò in Sicilia, poichè sperava di potere realizzare il suo progetto di Stato con l'aiuto di un sovrano suo amico. Si sa anche che ciascuno di questi viaggi terminò con dolorose delusioni per il pensatore. Per due volte, quando il progetto doveva realizzarsi, intervenne l'ostacolo degli uomini. Ma perchè Platone non ha operato in Atene, sua città natale? Pure i suoi parenti più stretti appartenevano alla vita statale di Atene.

Per trovare una risposta a questo interrogativo, diamo un'occhiata all'Atene dei tempi di Platone.

La guerra del Peloponneso era terminata con la sconfitta di Atene, allorchè Platone era ancora un ragazzo. Nella guerra del Peloponneso Sparta ed Atene avevano fatto tutto il possibile per sopprimere a vicenda la loro migliore gioventù. La razza un tempo prevalente, quella nordica, dovette giungere, nel corso di questo conflitto, vicino all'estinzione. Nel V° sec. a.C. Pindaro aveva ancora potuto cantare, nella

nona ode nemea, i suoi compatrioti come «i biondi Danai»; ma al tempo di Platone i biondi dovevano essere diventati una minoranza assai esigua. La scomparsa del sangue nordico e la degenerazione avevano agito fra gli Elleni. Il tempo di Platone era un'epoca tarda. Durante la guerra si era affermato ad Atene lo sfrenato predominio delle masse. Un Pericle aveva ancora potuto respingere il malanno dell'oclocrazia; ma dopo la sua morte cominciò la decomposizione: lo strato inferiore e il numero preponderante esercitarono un dominio di classe. Chi sapeva adulare la massa otteneva influenza e potere. Queste circostanze sono state spesso descritte, come è stato descritto l'individualismo dissolvente, l'esagerazione della libertà e del diritto del singolo, che, proclamati da una moltitudine di sofisti, impregnavano in misura sempre maggiore la mentalità degli Ateniesi.

Come ai primordi della Grecità l'individuo era stato considerato e valutato in rapporto alla sua comunità e al suo Stato, così i sofisti consideravano lo Stato sulla base dell'individuo e in relazione ai suoi desideri, pretendendo dallo Stato che esso rendesse possibile la maggior somma di libertà per ogni singolo cittadino. Essi infrangevano, in tal modo, la tradizione.

Fin dall'inizio Platone si vede in contrasto coi sofisti, che già nei suoi primi dialoghi egli tratta con grande scherno. Questi sono per lo più oratori e maestri d'eloquenza, un'eloquenza che era e che dovrebbe essere arma nelle lotte all'interno dello Stato. Platone non può stimare questi oratori; li considera frivoli chiacchieroni, saccenti e seduttori del

popolo. Ironicamente presenta nel *Gorgia* un sofista che vanta l'utilità dell'eloquenza sofistica: «L'oratore desidera questo: parlare contro tutti e su ogni argomento, in modo che gli si creda subito; insomma, parlare di ogni questione gli piaccia». Nella settima Lettera egli strapazza tutti questi oratori pubblici, che si sono presentati come lumi e guide del popolo. Nessuno statista della recente storia di Atene e nessun sofista contemporaneo avrebbe cercato veramente di *migliorare* il popolo. Nel *Gorgia* profferisce duri giudizi anche su Temistocle e Pericle; nel *Teeteto* mette in luce la posizione subordinata e per lui scandalosa del filosofo nello Stato, di contro al prestigio che godono oratori e avvocati. Verso la fine della sua vita egli deve esprimere questo giudizio:

> Platone è nato troppo tardi nella sua patria, e vi ha trovato un popolo ormai troppo vecchio, abituato dai precedenti governanti a fare troppe cose difformi dai consigli ch'egli potrebbe dare; il suo popolo, egli sarebbe felicissimo di servirlo, come un padre, ma giudica che si esporrebbe invano al pericolo e non otterrebbe nulla.[1]

Nella settima Lettera Platone spiega perchè non può esservi posto per lui nè in questo organismo statale di Atene nè in un altro Stato *(pòlis)* greco. Questi Stati sarebbero «tutti quanti politicamente rovinati»; le loro legislazioni giacerebbero senza vita, vacillerebbero continuamente tra il

[1] Platone, *Lettera quinta* 322, a-b (N.d.T.).

predominio dei ricchi, quello della plebe e la tirannide e corroderebbero loro stesse in lotte di partiti; ma dove una volta questo spirito venga a dominare, si generano tumulti, inimicizie, odi e diffidenze in continuazione. Mai e poi mai uno Stato o un individuo potrà essere felice, se non sottopone la sua vita al giudizio sapiente dell'autorità della giustizia. Dalle masse cittadine del suo tempo Platone non poteva aspettarsi alcun miglioramento delle condizioni, perchè, anche qualora le cose fossero andate male per le disposizioni ereditarie e naturali delle masse, «restituire la vista a un cieco nemmeno un Linceo» avrebbe potuto farlo. Al filosofo appariva chiaro che la salvezza dello Stato sarebbe stata assicurata allorchè agli uffici direttivi fossero stati chiamati i più insigni degli Elleni, «innanzitutto uomini in età avanzata con figli e mogli, i quali potessero vantare una serie illustre di antenati valorosi e insigni e disponessero, tutti senza eccezione, di sufficienti proprietà terriere». L'autarchia garantita dalle accennate bastanti proprietà avrebbe dovuto trasformare gli alti impieghi in cariche onorarie non retribuite, dato che Platone aveva già visto quali uomini incapaci, sordidi e miopi si erano gettati sugli impieghi retribuiti delle democrazie greche (VII lettera 326, 335, 337, 344/45). Per se stesso e per quelli come lui, egli non vedeva più alcuna possibilità di operare nella vita politica degli Stati greci.

Con gli uomini egli deve aver fatto l'esperienza riferita nel VII libro dello *Stato* col paragone dei prigionieri della caverna: l'esperienza di chi ha visto l'essenza delle cose e ora vorrebbe comunicare la sua visione a coloro che non hanno

mai visto altro che l'ombra degli oggetti.

La chiassosa «educazione» dell'illuminismo sofistico, da lui stesso sperimentata, doveva apparirgli come una somma di vuote chiacchiere, poichè egli cercò nei valori il fondamento di una completa civiltà (*Kultur*). Egli cercò nelle leggi la base e la garanzia della continuità civile, proprio mentre intorno a sè vedeva, dappertutto, oratori che demagogicamente discutevano le utilità e i vantaggi delle leggi per l'individuo. Egli aveva visto, al termine della guerra del Peloponneso, il contrattacco del partito aristocratico: il predominio, voluto da Sparta, dei cosiddetti trenta tiranni (suo suocero Crizia era uno dei Trenta). Era poi stato spettatore della sua caduta, dopo di che aveva veduto installarsi un governo democratico piuttosto moderato: la stessa democrazia di cui fu vittima Socrate, che dovette vuotare la coppa del veleno. Così Platone si era reso conto del modo in cui, di volta in volta, i detentori del potere adoperavano a loro proprio vantaggio le leggi esistenti e come contemporaneamente tentavano, sempre per mezzo delle leggi, di colpire il più a lungo possibile i loro oppositori interni. Perciò deve essergli risultato evidente che un risanamento del corpo e dell'anima di Atene sarebbe ridiventato possibile solo attraverso un inizio assolutamente nuovo. Prendere parte a questo Stato deve essergli sembrato assurdo; l'unica speranza ancora consentita era la preparazione del giusto Stato.

Infine giunsi alla conclusione che tutti gli Stati odierni sono, senza nessuna eccezione, politicamente rovinati... E così mi vidi ricondotto alla cura della vera filosofia, cui

potevo riconoscere il merito di essere la fonte della conoscenza per tutto ciò che, nella vita pubblica come in quella individuale, riveste valore reale (*Settima Lettera*).

Egli vedeva i sofisti che discutevano del diritto vigente, della sua origine, trasformazione, interpretazione e utilità; questo fatto lo indusse a meditare non tanto sui singoli diritti e leggi, quanto sulla giustizia, sul giusto fuori dal tempo. Così la strada del suo pensiero divenne un arduo cammino che egli, come un viandante solitario, dovette sgombrare con le sue uniche forze. Questo cammino lo condusse a intricati problemi circa le stesse leggi del pensiero ed egli dovette occuparsene a lungo; ma il suo obiettivo restava per lui lo Stato che favorisce la vita virtuosa. Egli non sperò più, verso la fine della sua vita, di vederlo realizzato in qualche tempo e in qualche luogo. Ma egli volle, per quanto stava in lui, fare in modo di meditare profondamente e sempre di nuovo sui fondamenti e sulle leggi del giusto Stato. Forse un giorno sarebbe venuto un uomo di Stato giovane, filosoficamente preparato e di alte aspirazioni, il quale avesse la forza necessaria a foggiare, secondo le sue vedute, da un nucleo ellenico il popolo ideale nello Stato ideale. A un tale giovanile sovrano deve aver pensato Platone allorchè schizzò i suoi ultimi abbozzi di Stato, dopo aver superato la delusione datagli dal suo amico siciliano Dione, che non era stato un tale sovrano.

Platone aveva riconosciuto che con la democrazia si solleva sempre un problema di guida oltremodo difficile. Più democratico è lo Stato, più le masse premono nelle loro città;

tanto più numerosi sono sofisti, oratori e uomini politici, tanto minori diventano la capacità di poche parole e il controllo dei settori lavorativi, tanto più minaccioso il pericolo che proprio i nobili si ritirino dalla vita e dall'attività pubblica, così come egli stesso aveva dovuto ritirarsi. La questione della guida dello Stato occupò Platone fino alla morte. Conosciamo la sua soluzione, una soluzione che tuttavia ci lascia stupiti ogni volta di nuovo: i filosofi devono essere le guide. Ricordiamo però, a questo proposito, quale contenuto e suono la parola *philòsophos* avesse per un Elleno. Essa aveva un effetto immediato e non era, come per noi, una incomprensibile parola straniera di quattro morte sillabe, una parola che solo le persone istruite sanno oggi ripetere. *Philòsophoi*, cioè amici della sapienza, della conoscenza, dovevano essere per Platone le guide dello Stato: uomini assennati, capaci di giudicare con senno. Uomini, le cui azioni fossero divenute esperienze: uomini che avessero imparato a scorgere nell'esperienza ciò che è legittimo e ciò che è giusto. Per Platone i filosofi erano «quelli che sono bramosi di scrutare la verità» (*Stato*, 475). Li vedeva come uomini che per disposizione innata erano «forti di memoria, desiderosi di imparare, assennati, pieni di grazia, legati per amicizia e parentela con la verità, la giustizia, il valore, l'avvedutezza» (*Stato*, 487) e gli sembrava che vili e plebei non potessero avere alcun rapporto con la vera filosofia (*Stato*, 486).

Platone voleva per capi i saggi, i puri, perchè li vedeva liberi da quell'impulso che riempiva i sofisti: l'impulso a

parlare, a farsi ascoltare, a trovare approvazione, ad affollarsi negli uffici statali. Egli vedeva, come obiettivo finale dell'educazione dei sofisti, il tipo di un chiacchierone imparentato con tutti gli ambienti, mutevole e pronto ad adattarsi, mentre per lui educazione significava propensione e amore, formazione di un uomo, un cittadino che ha imparato a guidare e a farsi guidare con senso di giustizia. Giustizia, moderazione, saggezza, coraggio: queste quattro virtù, elencate in quest'ordine, fissano l'essenza dello statista e del filosofo platonico (*Leggi*, 630).

Costruire un tale capo diventa per Platone il più alto scopo dell'educazione. Ma subito egli riconosce che la stoffa da cui trarre il capo deve esserci già. Non tutti indistintamente possono venire «allevati» ρ «educati» a diventare dei capi. I sofisti avevano diffuso l'idea secondo cui la virtù la si potrebbe insegnare e imparare. Platone constatò invece che la virtù è questione di razza o, in ogni modo, questione di razza e di educazione. Così Platone professa la dottrina dell'ineguaglianza degli uomini, una dottrina che è stata nuovamente oscurata, grazie al sofista Rousseau, nell'epoca inauguratasi col 1789: epoca di oratori demagoghi, di masse d'uomini e di uomini-massa. Popolazioni e Stati «rovinati» possono ancora venir salvati solo dalle disposizioni ereditarie umane: questo è il giudizio «eugenetico» di Platone!

Siamo così giunti al contenuto essenziale della nostra trattazione. E ora la parola a Platone!

Non è facile aspettarsi che Platone abbia avuto idee così

chiare circa l'ineguaglianza degli uomini, l'ereditarietà e la selezione, circa il significato delle disposizioni ereditarie in rapporto all'ambiente, idee che oggi le scienze biologiche -soprattutto la scienza dell'ereditarietà- hanno rese accessibili. Platone dice nello *Stato* (424):

L'educazione fisica e spirituale, se si conserva buona e viene impartita sulla base degli stessi principi fondamentali, produce nature oneste; e se, a loro volta, le nature buone restano fedeli a questa educazione, diventano ancora migliori delle precedenti, in ogni senso e soprattutto nella procreazione.

Si vede che egli non distingue chiaramente fra tradizione continua e sicura di valori educativi ed ereditarietà essenziale, intrinseca. Egli mostra pure, qui, di pensare a una certa ereditarietà di doti fisiche e psichiche acquisite e comunque si esprime come non si esprimerebbero l'odierna biologia e una dotta eugenetica biologica. Anche se con Platone non si è giunti a chiarimenti definitivi in tali questioni, tuttavia la sua conoscenza dell'uomo e la sua esperienza lo hanno assistito in tutti i suoi progetti di educazione e di costruzione politica, sicchè in sostanza egli ha promosso ciò che oggi — dopo Gobineau, Mendel e Galton — costituisce il nocciolo delle vedute dell'eugenetica, della scienza della razza e dell'igiene razziale. «La ferrea legge della diseguaglianza» (Stoddard), Platone non l'ha disconosciuta mai:

Voi siete... ormai veramente tutti, voi abitanti della no-

stra città, fratelli gli uni agli altri. Ma il dio, mentre vi plasmava, a quelli tra voi che hanno attitudine al governo mescolò, nella loro generazione, dell'oro, e perciò è altissimo il loro pregio; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli artigiani. Per questa generale comunanza di origine, dovreste generare figli per lo più simili a voi; ma vi è la possibilità che dall'oro nasca prole d'argento e dall'argento prole d'oro e così avvenga nelle altre nascite.

Perciò la divinità ordina ai governanti... di non custodire nulla con tanto impegno quanto i figli, osservando attentamente quale fra questi metalli si trovi mescolato nelle anime loro; e se uno dei loro discendenti ha in sè alla nascita bronzo o ferro, di non averne alcuna pietà, ma di usare alla natura il riguardo dovutole e di respingerlo tra gli artigiani o tra gli agricoltori; e viceversa, se da costoro nascono figli che abbiano in sè oro o argento, di rendere loro gli onori dovuti e di innalzarli ai compiti di guardia o di difesa, perchè, secondo un oracolo, la città cadrà in rovina allorchè la sua custodia venga affidata al guardiano di ferro o a quello di bronzo (*Stato*, 415).

Come calamità fondamentale di un popolo e di uno Stato, Platone indica la mescolanza di stirpi differenti per valori ereditari; mescolanza che a mano a mano conduce all'involgarimento dei ceppi chiamati a guidare lo Stato:

E quando si saranno mescolate insieme la razza ferrea con l'argentea e la bronzea con l'aurea, ne verranno dissomiglianza e anomalia non più riducibili ad armonia; e quando e dovunque queste si producano, sempre danno luogo a guerra e inimicizia. (*Stato*, 547).

Platone propone una piramide di ceti equivalente a una piramide secondo talento e valore ereditari. Ci stupisce notare quanto chiaramente egli veda le possibili diversità di disposizioni fra genitori e figli, la mescolanza delle disposizioni ereditarie; come egli voglia favorire i valorosi di ogni ceto; come, contemporaneamente, egli abbia riconosciuto — confortato in ciò dai risultati delle attuali ricerche, ad esempio quella di un Hartnacke — lo scadente livello d'intelligenza degli strati inferiori; e come egli, oltre all'agevolazione dell'ascesa dei più dotati di qualsiasi ceto, auspichi anche una — oggi per lo più superata — «agevolazione dell'ascesa dei meno dotati». Ancor più ci stupisce quanto chiaramente egli abbia visto che non l'ambiente della casa paterna e l'educazione, bensì la disposizione naturale produca il risultato. Con l'esempio del suonatore di flauto egli mostra come colui «che dalla natura sia stato dotato del miglior talento per suonare il flauto» si distinguerà, e non quello meno dotato, anche se quest'ultimo, circondato dalla musica, fosse stato allevato da un padre flautista e fin dalla giovinezza fosse stato istruito a suonare il flauto. (*Protagora* 327).

Platone discende da una stirpe valorosa da parte di padre e da parte di madre, dall'aristocrazia del talento ereditario, non da un casato di nobili famosi. Egli ha ben distinto origine in senso sociale e origine in senso genetico. «Sette ricchi antenati» o un «elenco di 25 progenitori rispettabili» (*Teeteto* 174-75) per lui significano molto meno di una buona nascita fondata su disposizioni ereditarie. Nel *Menesseno* (237) egli chiama la virtù del bennato un bene

sublime; e questo bene riposa ancora una volta, per Platone, sul «trarre origine da antenati valorosi» (*Menesseno*).

Ci si deve ricordare che al tempo di Platone la nobiltà dell'Attica, gli Eupatridi, questa schiatta da cui ancora in tempi democratici discendeva la stragrande maggioranza degli uomini più in vista di Atene, già stava scomparendo e che questa nobiltà proveniente dalla razza nordica si era variamente incrociata, fin dai primordi dell'Attica, con genti straniere. Perciò Platone, se voleva dar vita a un nuovo ceto dirigente, doveva considerare la formazione di una «nuova nobiltà», un ceto guida che constasse dei tipi ereditariamente più nobili di ogni condizione sociale. La piramide costruita da Platone secondo la media del talento ereditato corrisponde praticamente alla piramide di ceti e di talenti del nostro tempo: in ambo i casi la stratificazione di un'epoca tarda, in cui il contadinato, dopo l'esodo millenario di coloro ai quali è toccata l'eredità del valore, appare come uno degli strati inferiori, nella stratificazione delle disposizioni naturali. Nei primordi ellenici un Platone, come del resto un osservatore germanico ai primordi della germanità, avrebbe annoverato i contadini nel ceto dei dominatori e dei governanti. Da grandi coltivatori d'origine nordica erano discese le nobili stirpi degli Eupatridi, dai quali proveniva anche Platone. Negli ultimi tempi Atene, dopo la costante ascesa sociale di uomini di valore della nobiltà contadina risalente alla prima grecità, era divenuta un luogo di piccoli contadini e affittuari.

Ma questo è un discorso a parte. Prescindiamo dai rapporti e dai confronti storici e richiamiamoci alla memoria ancora una volta, come un modello universale, i tre ceti, le loro disposizioni naturali secondo l'oro, l'argento e il ferro. È la stratificazione presentata in tutti i progetti politici di Platone:

1) Il ceto dei dominatori e dei maestri, rappresentativo del *lògos*, della ragione;

2) Il ceto militare, dei custodi o ausiliari, rappresentativo dello *thymòs*, dell'*andreìa*, dell'audacia, del coraggioso vigore nell'azione;

3) Il ceto produttivo, rappresentativo dell'*epithumìa*, della brama. (Ragione, audacia e brama sono per Platone qualità dell'anima, le quali, mescolate secondo certe proporzioni, danno forma a ogni anima individuale. La posizione di un uomo all'interno della piramide sociale e la posizione di un ceto rispetto agli altri verrà stabilita a seconda di quale, fra queste tre qualità di diverso valore presenti nell'anima, predomini in un uomo o in un ceto).

L'attenzione di Platone si posò in particolare sui custodi, su questa èlite dalle alte disposizioni ereditarie, dalla quale dovettero sempre incessantemente provenire altissime disposizioni ereditarie. Salvaguardare questo ceto, fissargli obiettivi stimolanti, ottenerne una valorosa progenie: questo rimane il compito supremo di Platone. Tutti i suoi progetti per il miglioramento dell'intero popolo nascono dal ceto dei custodi e sempre ad esso ritornano.

Ma per tutti i ceti e per l'appartenenza di ogni individuo a uno dei ceti vale solo la prova delle disposizioni ereditarie.

Ciascuno si occupi di ciò per cui ha la più evidente vocazione ereditaria. Platone vuole «indirizzare ciascuno a quell'attività per cui ha naturale disposizione» (*Stato* 423). Ricordiamo che uno studioso di eugenetica del nostro tempo, Otto Ammon, ha riproposto proprio le stesse esigenze: «Il più dotato deve, anche quando ha visto la luce in una posizione sociale infima, poter assumere un ruolo soddisfacente; perfino, se non c'è nessuno che lo sovrasti per talento, il primo posto nella società. Uno nato in alto dovrebbe liberare il suo posto, se non possiede capacità adeguate; questo si deve pretendere nell'interesse della comunità. Qui sta il maggior problema sociale: poichè, come abbiamo visto, dalla sua soluzione dipende non solo il bene interno di un popolo, ma pure, nel caso di un'espansione esterna, la vittoria nella lotta per la vita» (*Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, 2ª ed., 1896). Così, nello Stato platonico, a ciascun cittadino viene assegnato il suo posto secondo il talento e la personalità che gli sono propri; così ognuno deve aver cura del suo, affinchè il tutto proceda con ordine (*Stato* 423). Una caratteristica della democrazia è, per Platone, che ciascuno mette bocca nell'attività degli altri. Cade a proposito quanto Goethe fa dire nel suo *Bürgergeneral* all'aristocratico di simili vedute, però in tono più allegro: «Figlioli, amatevi, coltivate bene i campi e tenete bene la casa.. Cominci ciascuno da sè, e troverà molto da fare. Utilizzi il tempo libero che ci è concesso; procuri per sè e per i suoi un giusto profitto, così porterà profitto a tutti».

Ciascuno eserciti la sua attività secondo le sue disposi-

zioni ereditarie! Da questa esigenza sorge in Platone la sfiducia anche verso la domanda e l'offerta di qualsiasi «educazione» nell'Atene di allora, celebrata in tutta la Grecia come luogo di formazione culturale. Anche per la filosofia bisogna esserci nati; pure essa è per Platone compito di una minoranza scelta:

L'errore odierno, quello che fa circondare di disprezzo la filosofia, consiste nel fatto che non ci si dà la briga di considerare le pretese a occuparsi di essa.

Noi oggi siamo portati a pensare innanzitutto, in tali caa prove di ogni genere, a esami da superare, a gradi di istruzione da raggiungere e cose di questo genere. Non così Platone; egli infatti prosegue:

Poichè non i bastardi devono occuparsi di essa, ma uomini di sangue puro. (*Stato* 535).

L'idoneità alla filosofia una questione di stirpe! Occuparsi di essa, affare di un gruppo selezionato! Platone non poteva pensare diversamente, poichè nella filosofia — che per lui abbracciava l'istruzione necessaria a ricoprire ogni carica direttiva nello Stato — egli vedeva «la scienza per i liberi, solo per gli uomini entusiasti della pura verità» (*Sofista* 253). L'istruzione aveva per lui un significato, soltanto laddove prometteva di spiegare le disposizioni naturali di «un uomo di nobile e libero carattere» (*Gorgia* 485).

«Si devono prescegliere gli individui più fermi e più

coraggiosi e, nei limiti del possibile, i più belli. E poi non ci si deve contentare di cercare persone di carattere nobile e virile, ma fornite anche di quelle doti naturali che corrispondono al tipo umano da noi richiesto» (*Stato* 535).

Così pensa uno dei più saggi; mentre dopo di lui molti filosofi minori hanno divulgato la dottrina insostenibile che si possano imparare tutte le nozioni e ogni capacità e virtù e, come alcuni hanno sostenuto, le si possano apprendere quasi da chiunque.

Solo uomini di sangue puro devono filosofare! Platone doveva in qualche modo aver acquisito la consapevolezza di una realtà che noi, ammaestrati dalla ricerca razziale, dobbiamo accettare come vera: e cioè che con la sofistica uomini di stampo levantino usurpavano il potere sullo spirito ellenico, mentre moriva l'anima nordica della grecità, quella che prima aveva dominato. Una siffatta veduta deve essere alla base delle parole di Platone. Lo fanno pensare, nella sua opera, parole che può avere trovate solo chi abbia sperimentato come, in uno stesso popolo, agiscano anime razziali diverse, mentre le idee più profonde nascono unicamente laddove si trova l'omogeneità razziale. Anche questo è un indizio che giustifica una tale interpretazione di Platone: altri pensatori possono rivolgersi a tutti e a ciascuno, ma lui, Platone, distingue tra una filosofia quale la si deve proporre alla «gran massa» e un'altra che può venire esposta davanti ai pochi nobili. Per i pochi nobili — nobili nati — un'eticità per amore dell'eticità; per la gran massa, precetti morali che contemporaneamente appaiano come sagge norme collettive di comportamento e di vantaggiosa impostazione dell'esistenza, nonchè la rappresentazione — da non offrire ai nobili — di una punizione ultraterrena del male. Così l'idea dell'ineguaglianza ereditaria degli uomini pervade l'intera opera di Platone.

Innanzitutto essa compenetra, in maniera conseguente, il suo progetto di Stato, perchè il riconoscimento della diseguaglianza degli uomini deve immediatamente condurre alla scottante questione: come raggiunge lo Stato un più elevato livello di riproduzione umana con le più valide disposizioni ereditarie? Il compito, che lo Stato ha, di incrementare il valore individuale, diventa assai più facile, qualora esso venga inteso come compito di accrescere il numero degli individui di valore, poichè appunto anche a questi viene resa possibile la procreazione di una prole più numerosa. Perciò l'obiettivo di Platone non è tanto di promuovere l'esistenza del singolo dalle alte qualità, quanto di incrementare le disposizioni naturali di più alto valore. Non è il singolo il suo obiettivo, ma la stirpe valorosa e lo Stato sostenuto da una stirpe valorosa, il suo «buono Stato».

«Ben formati e amanti della bellezza»: così, secondo un'espressione contenuta nel frammento del *Crizia*, Platone si rappresenta i contadini dei primordi d'Atene e così preferirebbe pensare le future stirpi degli Elleni. Di qui la sua preoccupazione per le giovani leve.

Adimanto a Socrate: «È un pezzo che attendiamo, fiduciosi che in qualche maniera avresti ricordato la procreazione, il modo in cui procreeranno i loro figli..., perciò pen-

siamo che sia questione molto, anzi estremamente importante per la costituzione politica far svolgere le cose esattamente o no (*Stato* 449).

La posterità degli uomini e la sua importanza per lo Stato! Queste parole sono state pronunciate più di duemila anni fa, e oggi, in Occidente, più che alle qualità ereditarie della prole umana si attribuisce importanza all'economia, alle forme di governo, ai sistemi di educazione, alle rappresentanze popolari, alle assemblee, a ogni sorta di «punti di vista» e ai vari metodi pedagogici e scolastici! Dappertutto la «sregolata procreazione», quella che Platone indica come il male maggiore dello Stato:

Accoppiarsi senza una norma... non è compatibile con la religione in uno Stato di gente felice, nè i governanti lo permetteranno (*Stato* 458).

Circa l'allevamento degli animali domestici, Platone conclude:

Socrate: Ora, miri tu indifferentemente alla posterità di tutti, o, se possibile, cerchi di far figliare specialmente i migliori?
Glaucone: I migliori.
Socrate: E ancora: i più giovani o i più vecchi, o quelli che sono nel vigore dell'età?
Glaucone: Questi ultimi.

Tali scelte guidano la legislazione politica della selezione:

Socrate: In base a quanto convenuto, bisogna che gli uomini migliori si uniscano alle donne migliori più spesso che possono e, al contrario, i peggiori con le peggiori; e si deve allevare la prole dei primi, non quella dei secondi, se il nostro gregge dovrà essere quanto mai eccellente. (*Stato* 459).

Platone si figura feste, nelle quali possano incontrarsi i più valorosi e i più belli degli uomini e delle donne; anzi, egli vorrebbe indurre le autorità a ricorrere a sorteggi per accoppiare i giovani maturi; così i portatori della migliore eredità potrebbero venire spinti l'uno verso l'altro. Per i figli di tali uomini egli prospetta una premurosa educazione; non così per i figli dei meno dotati dal punto di vista ereditario:

Invece i figlioli degli elementi peggiori e anche l'eventuale prole minorata degli altri, li nasconderanno, come è bene che sia, in un luogo segreto e celato alla vista.
Glaucone: Sì, se dev'essere puro il genere dei custodi. (*Stato* 460).

A questa purificazione del popolo, ma soprattutto della sua schiatta dominante, egli torna sempre di nuovo:

Il pastore che ha avuto il suo gregge, ogni volta che lo ha raccolto tutto, e così il bovaro e l'allevatore di cavalli e anche chiunque prende in mano ogni altro gruppo di simili animali, in nessun altro modo mai inizierà a curarlo prima di

averlo epurato col modo di purificazione conveniente a ciascun gruppo e di aver separato i sani dai malati e i puri dai bastardi. E questi malati e bastardi li manderà a qualche altro raggruppamento, gli altri prenderà in sua cura, pensando bene che riuscirebbe vana e inutile la sua fatica di curare quei corpi e di educare quelle anime che, corrotti per natura e cattivo allevamento, rovinano in ciascun gruppo l'insieme di quelli che sono dotati di purezza nei costumi e nei corpi, se nessuno si preoccupa di mettere ordine con la selezione (*Leggi* 735).

Dunque, esposizione di tutti i bambini deformi e malaticci, eliminazione di tutti gli inabili. Tali esigenze, formulate con amarezza beffarda e in tono volutamente offensivo da un pensatore che si è reso conto che il suo tempo non vuol sentir parlare del problema della selezione, si trovano anche in Schopenhauer: «Si potrebbero castrare tutti i furfanti, chiudere nei conventi tutte le stupide oche, dare agli uomini di nobile tempra un intero harem, procurare alle ragazze intelligenti e di spirito uomini veramente uomini; così risorgerebbe in breve una generazione capace di dar vita a un'epoca più che periclea» (*Erblichkeit der Eigenschaften*). Quella che in Schopenhauer sembra, più che altro, un'idea estemporanea, in Platone costituisce un elemento fondamentale della legislazione. Viene fissata, per gli uomini e per le donne, una data età alla quale sposarsi; viene prospettata l'esistenza di istitutrici cui incombe la cura della vita matrimoniale e l'educazione dei bambini. Platone pensa a vere e proprie funzionarie, in conformità alla sua pretesa circa l'e-

guaglianza di diritti politici per l'uomo e la donna, benchè la donna sia diversamente formata e sia più debole dell'uomo. Così gli sembrava che tali funzionarie potessero custodire nel modo migliore la vita familiare.

L'educazione della gioventù già deve condurre alla successiva giusta scelta del consorte, scelta di cui si è responsabili davanti alla stirpe e allo Stato, scelta che è guidata da una sensibilità per la bellezza e il vigore di corpo e d'anima:

I giovani sposi, donna e uomo, debbono pensare a offrire allo Stato, per quanto è loro possibile, i figli più belli e migliori (*Leggi* 783).

Dunque una scelta non unicamente determinata dalla simpatia individuale, poichè lo sguardo di chi sceglie deve essere addestrato in maniera da saper considerare anche la famiglia della persona prescelta:

Per le relazioni e le unioni matrimoniali è necessario rimuovere l'ignoranza sulla famiglia da cui proviene la sposa o alla quale va e le condizioni del patto, considerando di massima importanza non commettere errori in alcun modo, in tali scambi, nella misura del possibile. È per tale scopo così serio che bisogna organizzare le feste «corali» di giovani e di ragazze che danzino, che guardino e si lascino guardare nudi fin dove permette a ciascuno un giusto pudore, in limiti ragionevoli e fornendo l'età verosimili scuse (*Leggi* 771-72).

Un pensiero degno di una lieta riflessione: il corpo

umano in movimento deve manifestare, se vestito in modo leggero, se stesso; contemporaneamente deve mostrarsi espressione di una certa costumata vita dell'anima. Ora il giovane e la ragazza, ammaestrati ambedue, scelgano quel dato corpo, vivificato da quella data anima, da confrontare al modello (l'idea) dell'uomo perfetto! Platone indugia, poichè tutto ciò gli appare nella sua serietà, in diverse istruzioni circa tali feste; poi fa proseguire l'Ateniese a esprimere le sue, di Platone, vedute:

Quando un giovane giunto a venticinque anni guarda intorno a sè ed è dagli altri guardato, se confida di aver trovato una ragazza di suo gusto che sia conveniente alla procreazione comune dei figli, si sposi, entro i trentacinque anni al massimo; ma ascolti prima di tutto come si deve cercare in questa materia ciò che è conveniente ed armonico...

Un Ateniese: «Figlio», diciamo così a un rampollo di buoni ascendenti, «devi contrarre nozze che siano apprezzate da chi è assennato, che ti esorterà a non fuggire le nozze dei poveri nè a cercare affannosamente quelle dei ricchi e, se tutto il resto è uguale, sempre a preferire l'unione matrimoniale con chi ha minori ricchezze». Questi matrimoni saranno infatti di grande utilità sia a questo Stato che alle famiglie i cui membri li contraggono; grandissima importanza ha per la virtù l'equilibrio, la misura, piuttosto che ciò che non è temperato da nulla. Chi si conosce troppo ardito e trasportato più rapidamente del dovuto in ogni sua azione deve cercare con ogni sforzo di farsi genero di padri equilibrati; chi invece ha contraria natura, deve indirizzarsi verso una parentela contraria. Universalmente sia questa l'unica regola delle nozze: ognuno deve aspirare a un matrimonio che sia

nell'interesse dello Stato, non per il proprio più grande piacere (*Leggi* 773).

Le famiglie dovrebbero insegnare ai loro figli e figlie a fare attenzione affinchè la personalità della prescelta e di colui che sceglie si completino a vicenda, in una «reciproca compensazione» delle due personalità per il raggiungimento di una «bella unione». Alla parità patrimoniale delle famiglie dei due sposi non bisogna far caso; anzi, dovrebbe perdere la stima dei suoi concittadini chi «giudica decisiva la ricchezza» (*Leggi* 773) nell'attuazione di un matrimonio.

Platone suppone anche che la discendenza di due coniugi aventi certe qualità spirituali antitetiche presenterà una media compensatrice. In ciò l'attuale genetica non lo può seguire, anche quando essa stessa si attenda una tale media compensatrice in una parte della discendenza, a seconda del carattere recessivo o dominante di certe disposizioni ereditarie. In ogni caso l'attuale genetica non si opporrà al consiglio che Platone rivolge ai giovani e alle ragazze, ma lo raccomanderà con assoluta convinzione. Ogni eugenetica però combatterà lo spirito sofistico, quell'individualismo contro cui Platone anche qui si volge: non stia nella brama di piacere individuale il senso del matrimonio, ma nella volontà di generare figli di tipo ideale, dunque in quel perpetuarsi che Nietzsche, disprezzando il volgare riprodursi, ha detto distintivo del nobile matrimonio.

In relazione a ciò emerge in Platone — che visse in un'epoca tarda e non si lasciò contenere in essa — l'antica

visione sacra che era familiare ai primordi di quel popolo di lingua indogermanica e di razza nordica: la conservazione della stirpe come essenza della religiosità.

Queste siano esortazioni che valgono per i matrimoni, insieme con quanto è stato esposto in precedenza, che cioè bisogna attenersi al perpetuarsi della natura, lasciando dietro di sè i figli dei figli al fine di dare alla divinità dei servitori senza interruzione, sempre che succedano a noi (*Leggi* 773).

Bisogna dunque aver cura che si trasmetta «la vita come la fiaccola nella corsa con le fiaccole, a sempre nuove generazioni», «sempre compiendo i doveri verso gli Dei» (*Leggi* 776).

Di qui anche le leggi contro il celibato, per lo scioglimento dei matrimoni sterili (*Leggi* 784) e la diminuzione della pubblica stima dei celibi: «ognuno deve sposarsi dai trenta ai trentacinque anni; altrimenti sarà multato e disonorato» (*Leggi* 721 e 744). Ma poichè al buono Stato sta a cuore un giusto matrimonio, un matrimonio di persone «di tipo nobile» (*Stato* 459), si riflette di nuovo circa il fidanzamento, la dote e la cerimonia nuziale. Ogni eccesso rimanga lontano dallo Stato, innanzitutto la gozzoviglia stia lontano dalla festa di nozze:

Bere fino all'ubriachezza non conviene mai... nè soprattutto conviene a chi si accinge seriamente alle nozze, ove conviene invece che lo sposo e la sposa siano quanto mai padroni di sè all'atto di un cambiamento di condizioni di vita tutt'altro che insignificante, e, insieme, che chi vien generato

lo sia sempre da genitori quanto mai lucidi e capaci delle loro facoltà mentali. Non si sa infatti quale sia la notte o il giorno che con l'aiuto degli Dei lo farà venire all'essere. Oltre a ciò, la procreazione non deve avvenire da corpi dissolti nelle membra dal vino; anzi, si deve produrre il proprio frutto ben connesso, stabile e sereno, come è giusto (*Leggi* 775).

Di qui le proposte di Platone circa sacrifici e preghiere negli sposalizi, affinchè la divinità possa, nei matrimoni celebrati,

far derivare da buoni genitori sempre migliori discendenti e da utili più utili (*Stato* 461).

Queste sono parole di un austero sapiente, parole che un eugenista dei nostri giorni potrebbe ripetere quasi identiche. Platone riassume energicamente tutto ciò:

Perciò piuttosto in tutto il corso dell'anno, per tutta la vita, ma specialmente per tutto il tempo in cui si procrea, bisogna stare in guardia e non agire volontariamente in modo da contrarre malattia, nè con violenza ed ingiustizia; è infatti una necessità che tale disposizione il padre imprima e modelli nell'anima e nel corpo dei figli e li faccia nascere del tutto infelici (*Leggi* 775).

Anche qui sbaglia di nuovo la distinzione, oggi possibile, fra disposizione ereditaria e difetti e malattie acquisiti nella vita individuale e solo in essa; eppure queste sono parole che, ritoccate in qualche maniera, un'eugenetica dei nostri giorni avrebbe potuto pronunciare come una messa in

guardia nei confronti di sostanze, malattie e abitudini potenzialmente dannose. Per Platone sono buone quelle abitudini che rendono vigoroso l'individuo come tale, lo mantengono vigoroso e lo proteggono da ciò che è dannoso come genitore. La morale di Platone ha per obiettivo un miglioramento della vita, non solo il benessere del singolo.

Nel suo Stato Platone non desidera alcuna mescolanza di liberi e non liberi. Ricordiamo che i Greci liberi discendevano da stirpi di razza nordica, mentre i servi discendevano dalle popolazioni autoctone non nordiche della Grecia, che erano state assoggettate. Ancora in epoca tarda, Aristotele poteva designare i liberi e i Greci da un canto, i servi e i barbari dall'altro, come gruppi umani di diversa origine razziale (*Politeia* I, 23; II, 5). I figli nati dalle unioni dei liberi coi non liberi nello Stato platonico vengono dopo il ceto più umile, la «mano peggiore», come suona un'espressione legale altotedesca:

> Se un uomo libero ha un figlio dalla sua schiava, o una donna libera lo ha dal suo schiavo, e la cosa diventa di pubblico dominio, le donne preposte alla cura dei matrimoni invieranno in altra terra, fuori dallo Stato, il figlio della donna libera con suo padre; i custodi delle leggi faranno altrettanto per il figlio dell'uomo libero con sua madre (*Leggi* 930).

Platone cerca possibilità legislative e persegue una tale riforma del costume,

> in modo che nessuno osi toccare alcuno del numero dei nobili per nascita e liberi, ma si accosti soltanto alla sua legittima sposa; e non si verifichi profanazione del seme nè procreazione di bastardi a causa di rapporti con concubine (*Leggi* 941).

Sotto la protezione delle donne preposte alla cura dei matrimoni, alle future madri e ai figli legittimi di nobili genitori spettano, nello Stato di Platone, le più grandi premure, le quali tuttavia non provocano l'acquisizione di abitudini capricciose, poichè conta sempre e soltanto la sollecitudine per il miglioramento e il rinvigorimento della vita. Nessuna rilassatezza nell'educazione dei fanciulli:

> Io affermo allora questa nostra convinzione, che cioè la mollezza ingenera nelle indoli dei fanciulli umore cattivo, irritabilità e li rende facili a commuoversi per troppo piccole cose (*Leggi* 791).

Nessuna cura eccessiva dei malati, soprattutto nei casi di individui affetti da tare ereditarie; qui Platone non teme di mostrare una certa durezza. Con lungimirante serenità e con spirito giovanile egli prende posizione, pur essendo al termine della sua esistenza, a favore della vita sana e robusta:

> Un falegname che sta male pretende dal medico di bere un farmaco e così vomitare il suo male o di liberarsene con un purgante o una cauterizzazione o un'incisione. Ma se uno gli prescrive una cura lunga a regime e gli ficca in testa berrettucci di lana e tutto quello che a ciò tiene dietro, eccolo

dire ben presto che non ha tempo di stare male e che non gli giova vivere così, fisso con la mente alla sua infermità, trascurando il lavoro che gli sta davanti. E con ciò saluta un simile medico, riprende il consueto regime di vita, riacquista salute e vive attendendo alle sue cose. Se però il corpo non è in grado di reggere, muore e si libera dagli affanni (*Stato* 406).

Platone rifiuta ogni «coltivazione artificiale di malattie» (*Stato* 407), come invece avviene fra i ricchi. Molti medici e molti avvocati in una città sono un cattivo indizio (*Stato* 405). Col suo libro *Der Arzt und seine Sendung* (9ª ed. 1934), ma soprattutto con *Die Schäden der sozialen Versicherungen und Wege zur Besserung* (2ª ed. 1928), il Liek adduce esempi di «coltivazione delle malattie» assai efficaci per il nostro tempo. Davanti a fenomeni del genere verificatisi nella stirpe ellenica, Platone deve essersi spaventato come il Liek per quelli riscontrati nel popolo tedesco. Al pari dell'eccessiva cura per i malati e i deboli, Platone respinge anche l'eccessiva cura del corpo: più o meno ciò che oggi, come mania sportiva, è indice dell'aumento di discutibili disposizioni ereditarie. Egli raccomanda esercitazioni in campagna, «senza troppo riguardo del caldo e del freddo» (*Leggi* 829). Ciò che con tutto questo egli persegue, è la selezione (*ekloghé*): cernita dei valorosi dagli invalidi. Egli ha visto in maniera assolutamente chiara come ogni ostacolo a ciò che oggi vien designato come selezione naturale danneggi il popolo intero: così ogni deleteria educazione impartita ai meno dotati, ogni esagerato riguardo e considerazione dei deboli,

ogni rimozione ed elusione degli esami di capacità sollecitati dalla vita umana e dall'ambiente di una nazione.

Tutte queste prove Platone le auspica per il suo popolo, perchè esse consentono di separare i validi dagli inetti. Lo sguardo sempre rivolto alla totalità, alla discendenza futura, alle schiere di giovani che devono venire al mondo: così Platone, incurante dei casi individuali, acquisisce imperturbabilità che noi attribuiamo volentieri alla natura, allorchè ce la raffiguriamo sotto sembianze umane. Simile alla natura stessa, quale Tennyson (*In memoriam A.H.H.*) l'ha veduta,

so careful of the type she seems,
so careless of the single life,[1]

così Platone ci guarda; le sue leggi hanno in sè qualcosa delle leggi di natura.

Ciò che, commisurato all'ideale psico-fisico dell'uomo completo, appare cattivo, incorre nell'eliminazione, come pure il malfattore. Mitezza verso costui sarebbe equivalsa, per Platone, a infamia verso la totalità popolare. Quando un uomo ha «un'anima naturalmente cattiva e incorreggibile» (*Stato* 410), bisogna ucciderlo. La sterilizzazione dei meno dotati e dei delinquenti, tipica dell'attuale legislazione degli Stati Uniti, era ignota a Platone, per cui gli restavano soltanto la pena di morte e l'esilio, se voleva ripulire il suo Stato dagli «incurabili»:

La migliore epurazione è dolorosa come le medicine e i rimedi forti; essa guida alla correzione con la giustizia pu-

[1] Così sollecita del tipo ideale essa appare, — così incurante della singola vita (N.d.T.).

nitiva e giunge, in ciò fino alla pena di morte e all'esilio; e infatti i criminali maggiori, incurabili ormai, che sono la più terribile piaga dello Stato, di solito vengono tolti di mezzo da tale epurazione (*Leggi* 735).

E per colui che il legislatore riconosce inguaribile, quale legge, quale pena riserva per lui e quelli come lui? Riconoscendo che per tutti costoto è meglio non continuare a vivere e doppiamente gioverebbero agli altri se abbandonassero la vita, agli altri cui diventeranno d'esempio a non essere ingiusti, rendendo così essi lo Stato vuoto di uomini malvagi, per tutto questo è necessario che il legislatore, in relazione a tali uomini, commini loro la morte con la funzione di punire i loro delitti, e nessun'altra pena (*Leggi* 862; cfr. anche *Leggi* 957/58; anche *politico* 308/9).

La pena di morte come purificazione della stirpe e dello Stato: questa concezione aderisce al pensiero greco come a quello romano e germanico; i Romani vedevano il malfattore come un *monstrum* da eliminare, i Germani come l'invidioso dal quale la stirpe si purificava mediante la pena di morte. Von Amira ha dimostrato che la purificazione della razza ha costituito il senso della pena di morte germanica.

L'infamia — che dalla legislazione protogermanica viene duramente colpita, maggiore o minore sia la colpa che nell'azione commessa si manifesti —, la dimostrata inferiorità e viltà di carattere, Platone vorrebbe vederle punite, di modo che le disposizioni di un'indole di tal genere vengano separate dalla comunità procreante delle libere schiatte:

Ma quelli che si rotolano nella palude dell'ignoranza e della volgarità, la legislazione li sottomette al gioco iscri-

vendoli nella categoria degli schiavi (*Politico* 309).

Esercitando la sua giurisdizione sopra ogni aspetto della vita umana allo scopo di rinvigorire quest'ultima dal punto di vista ereditario, lo Stato di Platone diviene un'istituzione onnicomprensiva intesa ad allevare e ad ammaestrare uno scelto nucleo popolare di ottimati. Consideriamo brevemente la maniera in cui si presentano al saggio essenza e compito dello Stato. L'economia non è per lui un compito degno dello Stato. La massima ricchezza possibile per il massimo numero di cittadini: un tale programma politico non potrebbe essere quello di uno Stato platonico:

Non è... obiettivo di un uomo di Stato che pensi razionalmente..., quello di voler quanto più è possibile vasto lo Stato... e ricco quanto più è possibile di oro e d'argento posseduti... Ma grande ricchezza e virtù non possono coesistere; quanto meno, ciò non è possibile se si dà alla ricchezza il senso che essa ha per i più (*Leggi* 742).

Lo Stato platonico combatte tanto la miseria quanto l'eccessiva ricchezza (*Stato* 421): una visione genuinamente ellenica, scaturita da quello spirito per cui autodisciplina, misura (*mètron, mesòtes*) e prudenza (*sofrosỳne*) valevano come segni distintivi del nobile. Nello Stato platonico c'è una «proibizione di ammassare eccessiva ricchezza» (*Leggi* 836); e questo divieto, lungi dal derivare da quel sentimento di invidia che al tempo di Platone e in seguito avrebbe voluto spezzettare i patrimoni eccessivi per mezzo della legge, in

Platone ha lo scopo di proteggere i giovani e le ragazze — autori della prolificazione — da uno sforzo rovinoso. Non ricchezza, prepotenza, conquista possono essere obiettivi dello Stato, secondo Platone; ma solo il trinomio di *libertà, concordia e saggezza.* Lo stato deve «essere libero e compenetrato di discernimento e unito in se stesso» (*Leggi* 693).

Platone considera in quale forma politica possano meglio svilupparsi libertà, concordia e saggezza. Egli si pone questo problema, come se lo sono posti i migliori fra gli Elleni, i cui rispettivi Stati avevano sperimentato, a poco a poco, tutte le forme di governo. Da tali riflessioni derivano le classificazioni delle forme di Stato, quelle parole greche che ancora oggi ci sono familiari (monarchia, aristocrazia, oligarchia, democrazia, oclocrazia ecc.). Innanzitutto Platone è sicuro di questo:

Socrate: Non è chiaro che quelli che comandano devono essere più vecchi, quelli comandati più giovani?
Glaucone: Sì.
Socrate: E che devono essere i migliori tra gli anziani?
Glaucone: Anche questo è chiaro. (*Stato* 412).

Secondo un oracolo — ne abbiamo già sentito parlare — lo Stato crollerà quando il ferro o il bronzo prevarrà sopra l'oro. Nella famiglia i genitori devono comandare sui figli, nello Stato gli uomini «di nobile lignaggio» devono comandare sugli «ignobili», i più vecchi sui giovani (*Leggi* 690). Abbiamo visto che «nobile» e «ignobile» sono per Platone categorie non di classe, bensì di modo d'essere. Devono

governare coloro che sono nobili per disposizione ereditaria, indipendentemente dalla loro origine sociale, purchè abbiano raggiunto un'età matura e ragionevole. La gran massa vuole leggi gradevoli, per cui essa somiglia a coloro che desiderano esercizi fisici non faticosi (*Leggi* 684); ma il legislatore deve avere una visione complessiva, senza tener conto della propensione della massa verso il piacere. Egli deve tendere alla conoscenza del *Sommo Bene,* per realizzarlo nel suo Stato.

Un tale ordinamento statale sembra a Platone assicurato nel modo migliore nel quadro di una monarchia costituzionale (*basileia*) (*Stato* 543, 576, 587; *Politico* 302); per lo meno la monarchia costituzionale appare, confrontata ad altre forme di governo, come il male minore. Il punto più avanzato in fatto di prosperità, vitalità e incoraggiamento del valore è rappresentato, secondo Platone, da uno Stato contadino autosufficiente che fondi il mantenimento della pace sul mantenimento della misura in tutte le cose. Atene aveva da poco sperimentato l'insana politica bellicosa di una democrazia estremista, nemica dell'aristocratica Sparta. Lo Stato di Platone è predisposto alla pace, non è certo aggressivo. Se lo Stato è forte, esso viene lasciato in pace; se è debole, presto incappa nella guerra. «E poichè è così, non bisogna addestrarsi alla guerra quando la guerra è già scoppiata, ma in tempo di pace» (*Leggi* 829). Di qui le esercitazioni in campagna per ogni cittadino, almeno una volta al mese. La legislazione interna dello Stato deve essere indi-

rizzata nel senso di un obiettivo sublime: l'*aretè,* la virtù, il valore (*Leggi* 693).

Preparare un tale Stato e in seguito mantenerlo è compito della retta *educazione.* L'educazione della gioventù diventa perciò uno dei più importanti doveri dello Stato (*Leggi* 766).

Abbiamo già visto che Platone pone il modo d'essere ereditario al di sopra degli influssi esercitati dall'educazione; resta dunque ora da chiedersi in quale maniera il filosofo voglia ulteriormente elevare con l'educazione il tipo di nobile qualità. Come per la selezione, altrettanto per l'educazione: viene indicato un *ideale,* l'ideale dell'uomo completo di stampo ellenico. Platone, convinto della diseguaglianza degli uomini, sa bene che a un tale ideale solo pochi possono avvicinarsi. Ma egli poteva confidare nella sua dottrina delle idee: la gioventù di nobile lignaggio, questa gioventù dall'«anima ricoperta di piume», appena fosse stata matura nel giudizio, avrebbe sperimentato — appunto nella distanza fra realtà apparente e realtà vera (idea) — una tensione nobilitante. Egli aveva detto che i fenomeni — e quindi anche il corpo e l'anima dell'uomo — partecipano di archetipi (le idee) e che l'anima si ricorda di archetipi eterni, i quali valgono come punti di riferimento paradigmatici e atemporali; fenomeno e archetipo, secondo la sua dottrina, si situano fra loro secondo un rapporto di reciprocità. Egli osava sperare che proprio la gioventù di buona razza lo avrebbe compreso, questa gioventù, nell'animo della quale egli voleva risvegliare, con la sua dottrina, il ricordo di un tipo

primordiale di nobile umanità. Egli sperava pure che quei pochi che ne erano in grado potessero accogliere come un appello rivolto a loro l'esortazione ad approssimarsi all'ideale dell'Elleno perfetto: tali giovani sarebbero stati degni di una buona educazione. In una tale gioventù egli sperava di poter destare e rinvigorire dalle fondamenta quella consapevolezza a cui un buono Stato deve indirizzare (*Politico* 297); e questa gioventù doveva imparare ad esprimere nella propria esistenza — e, attraverso la propria esistenza, sempre più chiaramente — *misura, bellezza e verità* (*Filebo* 64), oltre ad *avvedutezza e coraggio* (*Stato* 410), ossia le qualità che per Platone erano prove di una vita umana ideale. Amore, per questi giovani, doveva significare «il pudore che scansa la bassezza, il senso d'onore per quanto è eccellente» (*Convito* 178); da una gioventù così selezionata ed educata, Platone si attende anche la giusta scelta del consorte.

Un ideale psicofisico di uomo forte e bello: a un tale uomo è riservata la strada dell'istruzione. L'educazione deve avere il senso di svegliare il gusto per la simmetria e il nobile comportamento, per la distinzione nell'incedere. Chiarezza mentale nel percepire, nel parlare, nell'agire. È una specie di educazione estetica, quale Schiller l'ha abbozzata in altra maniera nelle sue *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo.* Anche Schiller vuole la totalità dell'uomo, la libertà di sviluppo per l'uomo nobile, il rifiuto di tutte le piccole virtù, riservate a uomini incompleti; egli è inoltre convinto che «nella vita morale un vivo e puro sentimento della bellezza esercita palesemente il più felice influsso»(*Werke*, hist.-krit.

Ausg., Bd. X, S. 415). Solo che Schiller, data la sua educazione occidentale, era ancora influenzato dallo spirito della Chiesa medioevale e dalle sue conseguenze extra-ecclesiastiche, in una tale misura che non potè più recuperare del tutto l'equilibrio ellenico di corpo e di anima. L'ideale umano, quale Schiller lo ha intravisto, non è dunque l'ideale psicofisico di Platone.

Per gli Elleni non si dava nulla di spirituale che non interessasse anche il corpo, nulla di corporale che non interessasse anche l'anima. Questo è lo spirito della razza nordica. La Chiesa medioevale ha minacciosamente inculcato nell'uomo occidentale l'idea che il corpo appartenga al dominio del peccaminoso. Questo è lo spirito della razza levantina.

Platone, l'Elleno, non sono più del tutto partecipi dell'equilibrio psicofisico che caratterizzò la Grecità autentica (e ancor meno lo sarà il tardo ellenismo); tuttavia essi sono ancora permeati dell'idea d'un interagire di corpo e anima, come ai primordi dello spirito ellenico. Per Platone può valere come nobile soltanto chi nel portamento e nel gestire del corpo sia capace di esprimere educazione e cultura: è da queste, infatti, che si acquisiscono buone maniere e larghezza di spirito. Non sono soltanto le grandi opere plastiche dell'arte ellenica a parlarci dei tratti fisici e spirituali di una razza alta e slanciata, dal volto allungato e dallo sguardo luminoso; tali caratteristiche ritornano anche nel pensiero formulato da Platone circa la procreazione, l'educazione e lo Stato. Platone, nella sua opera, afferma l'interesse dell'uomo

nobile per la buona razza, nel caso dei cavalli e dei cani. Per lui, come per tutti i Greci, era scontato che l'educazione dovesse ricavare dall'uomo la buona razza, sia del corpo che dell'anima. Esercizi fisici «per il bene dell'anima» (*Stato* 410) e istruzione spirituale anche per ridestare il gusto di una nobile corporalità!

In Occidente, un senso più o meno consapevole di tutto ciò sopravvisse soltanto nell'educazione della classe dirigente inglese; in Germania, solo in individui isolati del ceto medio e superiore. Senza dubbio è stato troppo pesante il sedimento cristiano medioevale depositatosi sopra lo spirito germanico; ma dove quest'ultimo ha potuto liberamente svilupparsi, si è rivelato strettamente connesso allo spirito ellenico.

Dall'«imitazione» di un nobile portamento della persona Platone si attende un effetto di ingentilimento nei riguardi dell'anima. Una volta Kant si è soffermato su una considerazione di questo tipo: una domestica bisbetica, qualora le si comandi di comportarsi cortesemente e di mostrare un viso piacevole, finirà per acquisire ella stessa qualcosa di piacevole. Platone è convinto di questo:

> Il portamento plebeo, la mancanza di misura e di armonia sono sorelle della parola grossolana e del cattivo carattere, mentre le qualità opposte sono sorelle e imitazioni del carattere opposto, temperante e buono (*Stato* 401).

Da questa convinzione di Platone consegue automaticamente che nel buono Stato bisognerà sottoporre a con-

trollo tutto quanto potrà influire come paradigma fisico e spirituale; per dirla alla greca, tutto quanto sia in grado di impartire direttive concernenti contemporaneamente l'anima e il corpo. Ciò significa, in primo luogo, che bisognerà disciplinare le arti, in modo che esse agiscano sul corpo e sull'anima dell'allievo. Le arti, infatti, permettono di contemplare direttamente ciò che deve produrre un'impressione fisica e spirituale nel sentimento giovanile. È il caso della musica, del canto, della poesia: tutte arti che plasmano e fanno vibrare la vita spirituale dell'uomo. Platone non ignorava che le arti possono rendersi colpevoli di presentare modelli pericolosi per una vita virtuosa. Perciò egli impone all'artista una censura di Stato sulle creazioni artistiche:

Dobbiamo impedire all'arte di lasciar emergere l'indecenza, l'intemperanza, la bassezza, l'ineleganza sia nelle immagini di esseri viventi sia nelle costruzioni sia in ogni altra opera... Chi non può obbedire, non deve praticare la sua arte presso di noi, per evitare che i nostri custodi, educati tra immagini di vizio come tra l'erbaccia, molte volte al giorno, a poco a poco, mietano e pascolino da parecchie parti e contraggano nell'anima loro, senza accorgersi, un unico grande male. No, dobbiamo cercare quegli artieri[1] che per

[1] I *demiourgoi* platonici, ai quali il Günther dà il nome tedesco di *Meister*, sono artefici la cui attività, non ancora dissociata in arte sacra e arte profana, riveste il senso di una contemplazione attiva. Siamo dunque ricorsi al termine «artieri» per indicare quella realtà integrale che non verrebbe adeguatamente espressa nè da «artigiani» nè da «artisti», parole che si rapportano a tipi pordotti da un processo di scissione. (N.d.T.).

felici doti naturali siano capaci di seguire le tracce della naturale bellezza ed eleganza; e così i giovani, come se abitassero in luogo sano, trarranno vantaggio da ogni parte (*Stato* 401).

Dunque, stirpi umane selezionate, messe nel più propizio ambiente spirituale ed etico: così le vedute razziali di Platone si saldano con le sue idee circa l'educazione.

Innanzitutto la musica — che, come sappiamo, presso gli Elleni comprendeva anche la danza e, in parte, la poesia — deve venir controllata dallo Stato, poichè, dato il carattere suggestivo che essa riveste, tramite essa possono aprirsi la strada ideali di disgregazione etica. Da un tale punto di vista l'artista Platone non arretra; la libertà dell'arte deve lasciarsi limitare a favore di ciò che è più sublime di qualsiasi arte, di ciò che per Platone costituisce la premessa necessaria di ogni grande arte: la vita sana e vigorosa.

La grande massa ritenga pure che la musica sia stata creata per il godimento, per il piacere. «Ma questa è un'affermazione del tutto insostenibile e addirittura criminale» (*Leggi* 655). La musica deve affinare il gusto ed esortare a un nobile portamento di anima e di corpo. Niente *l'art pour l'art*; le arti devono fare qualcosa per l'elevazione dell'uomo. Anche lo Stato deve essere un'opera d'arte (*Leggi* 817), quindi Platone lo mette senza indugio al di sopra delle arti.

Perciò nello Stato platonico certi strumenti musicali e certe scale musicali vengono permessi, mentre altri strumenti e scale sono proibiti. Poeti e musici vengono esortati a preoccuparsi meno dell'applauso della massa incompetente

che dell'effetto morale delle loro arti. L'arte che esprime l'essenza spirituale dei nati liberi non deve essere confusa con l'arte quale la desiderano schiavi e liberti (*Leggi* II, 669). Nessuna specie di «libertà», neppure quella delle arti, deve indurre all'impudenza e al disprezzo delle leggi (*Leggi* III, 700). Ritmo e melodia devono confermare una vita nell'armonia e nel valore. Perciò le arti devono rimanere semplicemente un'espressione della vita spirituale ed educare gli ascoltatori dell'uno e dell'altro sesso a una misurata grazia e bellezza, alla dignità; parimenti, gli esercizi fisici devono educare lo spirito. (*Stato* 398-401, 410-412, 452).

Nello Stato platonico le opere dei musici vengono esaminate, prima di ricevere l'autorizzazione ad essere eseguite:

> Ora dunque, figli e rampolli delle Muse dolci e seducenti, noi mostreremo ai magistrati i vostri carmi accanto ai nostri; se risulterà che voi dite cose pari a quelle che noi diciamo, o anche se le direte migliori, noi vi apriremo i teatri; ma se non è così, o amici, allora ciò non ci sarà possibile (*Leggi* 817).

Che significa qui «pari» o «migliore»? Può significare soltanto: di pari o di più alto valore per il mantenimento di una vita vigorosa. Ma questa sarebbe l'espressione di ciò che, con una parola di uso corrente, potrebbe essere chiamato col nome di «estetica biologica». Un'estetica biologica: una cosa imbarazzante, un'assurdità per i filosofi e gli studiosi d'estetica dei giorni nostri. Platone, il grande Platone, ha dovuto professare una tale idea?

Perchè Platone abbia subordinato le arti alla direzione politica e dunque abbia prescritto una censura delle arti, la sua filosofia ce lo spiega completamente. Le idee platoniche formano in certo qual modo una «piramide intellettuale», come è stato detto. Esse stanno in relazione le une con le altre, partecipano le une delle altre; ciò avviene, volta a volta, in modo che esse, in rapporto ai concetti o ai valori, diventano sempre universali. In alto, come un modello supremo, riluce l'idea del bene (*tò agathòn*), della quale partecipano le idee più vicine: quelle del vero e del bello. Platone è convinto che l'idea del bene rappresenti la conoscenza massima. Noi non conosciamo il bene e quindi nemmeno le idee che del bene partecipano: il bello e il vero (*Stato* VI, 505): «L'elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere è l'idea del bene» (*Stato* VI, 508). Una tale concezione si potrebbe già trovare espressa nel fatto che in greco *alétheia* significa tanto «verità» che «veridicità» — col che si verrebbe a significare che anche il pensatore, e soprattutto lui, giunge alla verità solo attraverso il riconoscimento del valore della veridicità.

Il pensatore Platone, egli stesso un grande artista, non ha concesso alle arti la «libertà» di operare distruttivamente, di danneggiare il popolo fisicamente e spiritualmente. Una simile «libertà» non la conosceva neppure Goethe, lui che era rimasto costernato per il fatto che nello Stato di Carlo Augusto fosse stata soppressa la censura e introdotta la libertà di stampa. Di ciò egli si mostrò indignato parlando con Riemer ed Eckermann. Dalla libertà di stampa egli non si

aspettava altro, se non «profondo disprezzo dell'opinione pubblica» (*Zahme Xenien* II): disprezzo da parte di quegli uomini profondamente riflessivi nei quali sta la tutela della dignità umana. Nella *Wohlgemeinten Erwiderung* del 1832 (*Schriften für Literatur* III) egli ripete quanto aveva già detto in una poesia (*Zahme Xenien* VIII): «Come è difficile rendere comprensibile al genio che la Musa accompagna sì volentieri la vita, ma non sa assolutamente guidarla!»

A guidare la vita, anche nelle cose dell'arte, è chiamato quello Stato che, secondo la visione platonica, voglia sorvegliare la salute fisica e spirituale del suo popolo. Perciò non può darsi,secondo Platone come secondo Goethe, una sregolata libertà dell'arte; a prescindere dal fatto che anche ai tempi di Platone esistevano alcuni spregiatori della dignità umana che spacciavano i loro prodotti per «arte».

Un artista dei nostri giorni, *Paul Schultze-Naumburg*, ha considerato nuovamente, col suo libro *Kunst und Rasse*, la questione del modello ideale dell'arte e la questione del valore dell'arte per un miglioramento dell'uomo. Egli è giunto alla conclusione che proprio oggi prevalga ciò che è stato denunciato da Platone e cioè che oggi spicchi in primo piano «l'indecenza, l'intemperanza, la bassezza, l'ineleganza sia nelle immagini di esseri viventi sia nelle costruzioni sia in ogni altra opera».

Certamente Platone ha visto giusto, quando ha ritenuto che proprio le arti esercitino il massimo influsso sulla condotta fisica e spirituale dell'uomo. In questa attenzione per la condotta fisica e spirituale dell'uomo — per lo stile, potremmo dire — si rivela l'artista Platone, un artista che era contemporaneamente un uomo completo. Ma in ciò si rivela anche qualcos'altro, vale a dire la considerazione per l'aspetto razziale dell'uomo. Infatti, appena in un popolo — e i popoli sono sempre dei composti razziali — si fa attenzione al portamento, al contegno, allo «stile» degli uomini, consciamente o inconsciamente si fa attenzione all'elemento razza. Allorchè si comincia a proporre un modello fisico e spirituale per il proprio popolo, si sceglie, nel composto razziale da cui è sorto quel dato popolo, una certa forma di vita e la condotta spirituale che ad essa corrisponde. Per lo più, non si potrà far altro che prescegliere quel tipo umano — presente nel composto di quel dato popolo — che, per ogni spirito sano e ben orientato, valga come il più nobile: nella vita come nell'arte, nella storia passata come in quella presente.

Tutta l'educazione platonica si indirizza nel senso di una razza nobile e solo di essa. Platone dice che gli Egizi avevano prescritto ai loro pittori e scultori quali forme di vita e di comportamento dovessero venire rappresentate come ideali e quali non dovessero venire rappresentate, in quanto riprovevoli. Egli poteva aver ragione in ciò. Tuttavia sembra che per gli Egizi siano valse come esemplari la figura e le tendenze della razza etiopica (camitica), la razza che sembra essere stata, nel composto etnico egizio, quella più nobile e creativa, la razza guida. Questo almeno ci fanno concludere la preistoria dell'Egitto e molte opere plastiche egizie. In ogni caso esisteva in Egitto un comportamento fisico e spi-

rituale, legato al fattore razza, che valeva come esemplare, come «bello».

Fin da tempi antichissimi fu nota agli Egizi la sapienza..., i giovani nello Stato dovevano familiarizzarsi con le belle figure e le belle melodie (*Leggi* 656).

Senza dubbio Platone segue queste vedute circa il modello che produce rinvigorimento, fino alle estreme conseguenze, decisive per la dottrina del bello:

Così valga una volta per tutte quanto segue: tutte le figure e le melodie, senza eccezione, che esprimono vigoria di anima e di corpo, attraverso una rappresentazione simbolica più o meno diretta, sono belle; viceversa, quelle che esprimono il vizio sono brutte (*Leggi* 655).

Il «bello» e il «brutto» stabiliti, nella vita come nelle arti, a seconda degli impulsi che ad essi ineriscono in relazione al miglioramento della vita! È incontestabile che ciò potrebbe venir chiamato, con uno slogan, una estetica biologica! Come apparirebbero sdegnosi e paurosi quasi tutti i filosofi e i professori di filosofia di fronte a una dottrina del bello che fondasse il suo metro di giudizio su una dottrina della vita (biologia)! Platone non è mai stato un pensatore pauroso.

Nella storia dello spirito umano sono stati formulati più volte dei giusti pensieri sottoponibili a verifica; pensieri, nei quali fosse intrinseco qualcosa di fiorente, sono stati formulati di rado e ancor più di rado presi in considerazione e seguiti. Ai Greci fu concesso di concepire quel pensiero

fiorente secondo cui la conoscenza del bello e del buono, lungi dal significare per l'uomo un fine, costituisce invece soltanto un inizio: essa vale dunque come un mezzo per infondere il bello e il buono nelle stirpi umane. *Il binomio bello-buono è realizzato allorchè esso si trova incorporato davanti agli occhi.* Questa veduta pervade il concetto ellenico di *kalokagathìa* (bellezza-bontà) e perciò la *kalokagathìa* non è solo un sistema di comportamento individuale, ma molto di più: una teoria dell'educazione. Solo la selezione, la scelta della razza da allevare, può rendere possibile che il bello e il buono assumano una *forma corporea.*

Abbiamo più sopra paragonato l'educazione platonica all'«educazione estetica» di Schiller; così ora ci viene in mente che con ciò l'educazione platonica non verrebbe esattamente configurata. Difatti l'educazione platonica conosce, in realtà, strumenti «estetici», ma è in sostanza un allevamento biologico. Essa dovette diventare tale per il fatto che la dottrina platonica del bello si ricollega, essa stessa, a basi biologiche. *Schiller* arriva a dire: «Farsi guidare dalla bellezza o dal senso artistico non è altro, se non avere l'inclinazione a fare ogni cosa interamente, a portare tutto a compimento. L'idea fondamentale è che l'uomo, in cui si sia destato e sia divenuto dominante il gusto per la bellezza, l'armonia e la misura, non può riposare finchè non riduca a unità tutto quanto gli sta intorno, non componga tutti i frammenti, non porti a termine le cose incompiute o, per dirla altrimenti, finchè non porti il più possibile vicino alla perfezione tutte le forme intorno a lui» (Jonas, *Schillerbriefe*,

Bd. II, nr. 393). Fin qui arriva Schiller. Platone si spinge più oltre e afferma che quanto vi è di difettoso e di frammentario in quel fenomeno fisico e spirituale che è l'uomo viene cancellato solo per mezzo della soppressione e della sterilizzazione dei portatori di tare ereditarie, cosicchè la selezione e la prolificità dei bennati (*eugheneîs*) possano produrre bellezza, armonia e misura, nelle anime come nei corpi. Schiller dunque immagina di poter creare il bello e il buono, in definitiva, attraverso l'educazione; Platone sa che il bello e il buono possono venire prodotti soltanto da coloro che sono belli e buoni. Il senso per la «bellezza, armonia e simmetria», che Schiller vuole destare, è buono; ma Schiller non va oltre questo senso e le sue manifestazioni nell'esistenza individuale umana, mentre Platone si appella a un tale senso anche per la scelta del coniuge, nella quale esso deve dar buona prova di sè.

È soprattutto attraverso l'incorporarsi di questo senso nell'essere umano, che la civiltà (Kultur) *di un popolo si approssima alla sua meta.* Ai nostri giorni molto si scrive su gioco, danza ed educazione fisica — spesso in termini sofistici, di rado in termini platonici. Che anche danza, gioco ed educazione fisica e appunto tali cose trovino il loro senso unicamente applicandosi a un uomo nobile, per lo più lo si ignora.

Kaloì k'agathoì, belli-buoni: era il massimo che un popolo potesse esprimere; il più bello spettacolo per uno spettatore, dice Platone.

Dove dunque a un nobile carattere dell'anima si uniscano analoghi e armonici caratteri nell'aspetto esteriore, partecipi dell'identico modello, là si avrà uno spettacolo assai bello per chi lo vorrà contemplare (*Stato* 402).

Il valoroso di razza genuina: egli è «bello e buono», *kalòs k'agathòs!* Recentemente *L. F. Clauss* nel volumetto *Fremde Schönheit* (1927) si è espresso, circa l'essenza della bellezza fisica, in termini decisamente analoghi a Platone. Anche negli altri suoi libri, che difendono l'idea di un razzismo dell'anima, Clauss ha meditato le questioni che si impongono a chi — avendo a che fare con quel multiforme composto etnico che appaiono costituire, dal punto di vista dello studio delle razze, i popoli dell'Occidente — si imbatte di continuo in esseri umani, il cui elemento somatico partecipa di un dato tipo razziale, mentre la loro anima appartiene a un tipo razziale diverso. Analogamente a Platone, Clauss vorrebbe riconoscere l'essenza della bellezza del corpo umano come il «luogo» in cui i tratti razziali di un corpo umano (inteso come campo d'espressione dell'anima) concordano con le caratteristiche razziali dell'anima che muove questo stesso corpo. Dove domina tale accordo e l'anima umana mostra contemporaneamente un « felice carattere», là Platone vede l'uomo bello e buono, l'uomo ben creato.

Questo valoroso di genuina razza l'allievo deve onorare ed amare, lui egli deve cercare di emulare. Così si unifica, per Platone, l'ideale razziale con quello educativo. Se questa caratteristica di purezza manca ad un anziano per il fatto che a lui è inerente un difetto fisico, l'allievo non deve negare a

quest'uomo il suo affetto, mentre deve negarlo a chi abbia un difetto nell'anima. Prima condizione di un modello ideale è dunque l'anima valorosa e bella; seconda condizione, corpo valoroso e bello. Insieme, ambedue si approssimano all'archetipo.

L'educazione platonica ha il senso di individuare gli uomini che possono avvicinarsi al modello fisico e spirituale e di individuare quelli che non possono; essa quindi incoraggia i primi in quanto individui e in quanto portatori di eredità, ossia, dopo averli trovati, li rende signori nello Stato e ricchi di prole, mentre gli altri li rende sudditi e poveri di prole. Ciò viene detto senza indulgere al pietismo, il quale (e di ciò si trova riscontro nell'esperienza) è maggiore presso i meno dotati che non presso i più validi:

Straniero: Esaminiamo chiaramente un'altra cosa.

Socrate il giovane: Quale?

Straniero: Vediamo se mai vi sia una delle arti che agiscono per via di composizione, la quale volontariamente metta insieme un prodotto qualsiasi fra le sue opere, anche il meno nobile, usando elementi sia dannosi che utili, oppure se universalmente ogni arte, quanto più può, respinge ciò che è dannoso, assume solo gli elementi vantaggiosi ed utili e da questi, simili e dissimili fra loro, tutti riducendoli in uno, produce qualcosa che ha una determinata natura e capacità di azione unitaria.

Socrate il g.: Certo, è vero il secondo caso.

Straniero: E allora neppure quella che per noi è secondo natura l'arte vera dello Stato vorrà mai spontaneamente mettere insieme uno Stato di uomini buoni e malvagi; è chiarissimo invece che prima di tutto li metterà alla prova,

senza impegno serio, e poi dopo la prova li affiderà a chi sappia educarli e possa prestarsi espressamente a questo servizio, essa stessa dando gli ordini e mantenendo di ciò la diretta responsabilità, così come l'arte del tessere dà ordini e presiede ai cardatori e a quanti in precedenza preparano tutto ciò che d'altro serve al suo lavoro d'intreccio, seguendoli insieme e da vicino, e indica a ciascuno quali siano le opere da portare a termine, opere quali essa ritiene vantaggiose appunto per il suo lavoro d'intreccio.

Socrate il g.: Benissimo.

Straniero: In questo stesso modo allora mi pare che l'arte regia conservando in sua mano la funzione propria dell'arte di presiedere non permetterà a tutti coloro che nei limiti della legge curano l'educazione e l'allevamento dei giovani di esercitarli in azioni, compiendo le quali non si plasmino costumi di vita convenienti all'intreccio proprio dell'arte stessa, mentre proprio in questo modo solo inviterà ad educare. E quelli che non sono in grado di partecipare di un costume di vita valoroso e saggiamente temperante e di quant'altro c'è che tenda alla virtù, ma sono respinti verso l'ateismo, la sregolatezza, l'ingiustizia dalla violenza di una natura malvagia, questi, punendoli con la morte, con l'esilio, con la pena dell'estremo disonore, quell'arte scaccia dallo Stato.

Socrate il g.: Tutti dicono, almeno, press'a poco così.

Straniero: E quelli che si rotolano nell'ignoranza e anche nel fondo della volgarità, li sottopone al giogo e li rinchiude nel genere cui appartengono gli schiavi.

Socrate il g.: Giustissimo.

Straniero: Quanto ai rimanenti tutti, poi, le cui nature, se educate, sono in grado di raggiungere una nobile altezza e di accettare di unirsi alle altre secondo le indicazioni dell'arte, sia quelle orientate piuttosto verso il valore (e l'arte

dello Stato ritiene che il loro solido carattere sia della natura dell'ordito nella tela), sia le altre che mirano invece a vivere con decoro e misura usando, per rimanere nell'immagine, di un filo grosso e molle e che è della natura della trama nella tela, tutte esse tese così ad obiettivi opposti fra loro, essa arte si prova a legarle insieme, a intrecciarle in un tal modo.

Socrate il g.: In quale modo?

Straniero: Prima di tutto, armonizzando con indistruttibile legame la parte che è propria delle anime loro ed eterna, sulla base dell'appartenenza a uno stesso genere di quello e di questa, e poi dopo di ciò operando lo stesso sulla parte loro che è mortale, mediante legami umani (*Politico* 308/309).

L'educazione deve dunque cercare di selezionare quella parte del popolo che disposizioni ereditarie chiamano all'ufficio di guida. In questo modo essa troverebbe nobili nature, sobrie e «discrete», uomini di profonda gravità, nobili personalità, audaci e coraggiose, uomini dall'agire meditato e risoluto, sia nel sesso maschile come in quello femminile. Le nobili nature dei due sessi produrrebbero insieme la miglior classe dirigente e, unendosi nei matrimoni, procreerebbero la progenie migliore — poichè a Platone sembra che l'unione di ponderatezza e di audacia sia un contrassegno dell'«anima bene accordata» (*Stato* 410).

Il pensiero platonico circa l'allevamento e l'educazione ci appare come una tensione verso l'ideale di uomo completo, come una lotta per individuare le possibilità di realizzare nello Stato questo ideale fisico e spirituale. Chiediamoci in quale maniera e in quali termini il pensiero platonico circa l'allevamento e l'educazione si ricolleghi al contesto della filosofia di Platone; sembra infatti, almeno da quanto mi consta, che Platone non si sia mai espresso su questo argomento con precisione o sistematicità.

Il filosofo credeva di diventare, con l'avanzare dell'età, sempre meno «sistematico» e sempre più saggio. Le sue *Leggi* costituiscono senza dubbio la sua opera più saggia, ma non la più «filosofica». Perciò, se ho udito e letto bene, esse sono un poco sgradevoli per diversi professori di filosofia. Ma Platone, invecchiando, si è interessato sempre meno della consequenzialità e della sistematicità del suo pensiero, mentre con sempre maggiore attenzione ha considerato le effettive condizioni umane; perciò potrei, anche se egli non si è espresso, dedurre il suo pensiero circa l'allevamento e l'educazione dalla sua descrizione dell'essenza del valore (virtù).

Per Platone — e non solo per lui, ma, si potrebbe dire, per ogni vero Elleno, non per il sostrato pregreco che adottò in seguito la lingua degli Elleni —, per Platone come già per Pitagora, dal quale Platone ha imparato diverse cose, il valore (la virtù) era un ordine, un ordine etico, un convincimento regolato da norme, il quale tuttavia si era formato con l'ordine cosmico. Che la virtù è un'ordinata armonia, già Pitagora lo aveva insegnato. Nel *Gorgia* (506), Platone aveva espresso il convincimento che la virtù riposi su un certo ordine e misura, che anima etica significhi anima bene or-

dinata, che l'anima disordinata sia immorale. Nel *Gorgia* (507) egli disse anche che comunione, amicizia, ordine, prudenza e giustizia tengono insieme cielo e terra, uomini e dèi. «E tutto ciò a cui si dà il nome di cosmo». Virtù significava per il vero Elleno una certa disposizione equilibrata dell'anima, un'anima però sempre conforme e armonizzata con l'ordine dell'universo, con le leggi naturali, col cosmo.

La visione ellenica del cosmo ci appare qui come una visione, più che ellenica, indogermanica, riconosciuta come tale, per la prima volta, dallo studioso di giurisprudenza B.W. Leist. Questo significativo ordine del mondo — *rita* presso gl'Indiani, *urto* o *ascha* per i Persiani, *ratio* per i Romani e *midgard* presso i Germani — era il contenuto della visione cosmica degli Elleni, tant'è vero che *kòsmos* potrebbe venire tradotto con «ordine» o con «ornamento bene ordinato».

La virtù era per l'Elleno un ordine, uno stile del proprio mondo interiore in armonia con l'universo intero, col cosmo. L'Elleno sentiva se stesso come un uomo che doveva creare dei valori in un mondo divino; la chiesa medioevale insegnò a creare valori soltanto contro una natura che le appariva come non divina, abietta, causa di peccato. *Santo* era per la chiesa medioevale chi abiurava la natura; *nobile* era per l'Elleno chi nella natura vedeva il teatro del bello e del buono. Quale pienezza di visione e di sentimento! Ma pure, quale obbligo di fronte a quanto vi è di nobile nella vita umana, alla sua rappresentazione e al mantenimento di esso attraverso uomini nobili nel corpo e nell'anima risiedeva nel

fatto che gli Elleni, come anche Omero testimonia, poterono onorare come «divini» o «pari agli dèi» alcuni fra i loro uomini viventi! Essi erano ricchi abbastanza per conferire all'uomo nobile ciò che è di Dio.

Questa religiosità cosmica, questa santificazione del mondo o «affermazione dell'al di qua caratterizzata da una nobile terrenità» [*edelweltliche Diesseitsbejahung*] (*Kynast*) ovvero, come noi preferiamo chiamarla, questa religiosità che nobilitava la natura, stabiliva, nei veri Elleni, l'equilibrio fra corpo e anima; stabiliva che era giusto onorare il corpo ed esprimeva l'esigenza di incorporare il bello e il buono nelle nuove generazioni. Perciò la filosofia del cosmo doveva diventare, immediatamente e diremmo involontariamente, filosofia dell'educazione razziale, non avendo Platone, come Elleno, stimato necessario «fondare» questa dottrina dell'educazione «in maniera sistematica». *L'uomo, facendo attenzione alle disposizioni ereditarie del corpo e dell'anima, alla razza e alla virtù ereditata, onora l'ordine divino del mondo.* Non sbaglieremo, se cercheremo qui l'essenza del pensiero platonico e se considereremo questa dottrina dell'educazione razziale come un'espressione della religiosità di Platone. Egli aveva infatti affermato che mescolarsi sregolatamente non si accorda con la religiosità, in una città benvoluta dagli dèi.

Per concludere, esaminiamo quale significato abbia tutto ciò *al presente per noi.* Ora, io suppongo che oggi — allorchè la ricerca eugenetica (l'igiene razziale) e la scienza

delle razze (l'antropologia) hanno diffuso diverse vedute rivoluzionarie — riguardo a questa parte della dottrina platonica si debba dire quello che *Max Wundt* ha scritto all'inizio del suo libro su *La vita e l'opera di Platone*[1], uscito nel 1914: «Chi oggi ricorda Platone, non parla affatto di qualcosa che appartenga al passato». Chi si sia eventualmente occupato della questione dell'ereditarietà e della razza, chi soltanto una volta si sia spaventato pensando allo spettacolo che offrirebbe la maggior parte dei nostri concittadini, qualora li si vedesse una volta andar nudi per le nostre città, quegli capirebbe subito il pensiero di Platone circa l'educazione fisica e spirituale. Tutte le esigenze espresse da Platone hanno la loro validità anche per noi. Non vorremmo però soddisfarle coi mezzi e le misure proposti da Platone.

Ci sembra che Platone — come altri pensatori politici che vollero salvare un popolo e uno Stato dalla completa rovina — imponga limiti eccessivi alla libertà del singolo, a vantaggio della totalità popolare. Nessuna dottrina eugenetica contemporanea — questo bisogna sempre metterlo in rilievo, anche davanti a persone istruite — pensa ad abbandonare bambini malformati e malaticci o a rifiutare cure e assistenza ai deformi, ai malati e ai deboli oppure a propugnare la pena di morte per i reati minori. Cure, assistenza e adeguata benevolenza, può capitare a ciascuno di averne bisogno, afferma l'eugenetica; il diritto di procreare bambini o un numero di bambini superiore alla media non potrebbe

[1] *Platons Leben und Werk* (N.d.T.).

invece venire riconosciuto a chiunque. Sterilizzazione secondo il modello della legislazione nordamericana, misure che lascino sessualmente liberi i tarati di ogni ceto, ma togliere loro la possibilità di moltiplicarsi: questo lo Stato deve stabilire con un'apposita legislazione. Contemporaneamente, però, esso deve garantire, con adeguate misure legali, l'incremento delle più valide disposizioni ereditarie attraverso una più consistente prolificazione dei migliori d'ogni ceto.

Tali proposte dell'eugenetica contemporanea, le ho menzionate di sfuggita, in rapporto col presente argomento. Quanto ad esse, devo dire, dopo ciò che è stato esposto, quel che segue. È assai importante sul piano dei principi e costituisce, per l'umanità succeduta a quella dei tempi platonici, un invito alla riflessione il fatto che uno dei più completi e profondi pensatori di tutte le età abbia riconosciuto il significato della selezione, nonchè il fatto che per lui la selezione fosse più rilevante dell'educazione e che egli vedesse chiaramente la diseguaglianza degli uomini, a tale realtà volendo conformare il suo Stato. Con tutto ciò Platone ha espresso insegnamenti che sono stati sempre continuamente dimenticati e disprezzati. Sempre e continuamente riemerge la concezione sofistica secondo cui la virtù sarebbe insegnabile e apprendibile, oscurando la visione platonica della virtù quale dote radicata in disposizioni ereditarie, in qualità innate. Il pensiero sofistico getta di nuovo la sua ombra sull'Occidente, con Rousseau e con le teorie della Rivoluzione Francese. Esso ha prodotto, nella questione dell'elevazione e

della formazione dell'uomo, un «perverso ottimismo» — per usare un'espressione di Schopenhauer, un filosofo che ha insegnato a molti pensatori profondi e avveduti il significato decisivo delle disposizioni ereditarie.

Sappiamo bene che nella vita spirituale dell'Occidente un efficace contrattacco è stato portato contro il sofista Rousseau e contro i suoi precursori dall'*Essai sur l'Inégalité des Races humaines* (1853-55) di *Gobineau*[1], da *Hereditary Genius* di Galton (1869) e dagli studi sulle piante svolti da *Mendel* negli anni '60 del secolo scorso e pubblicati per la prima volta nel 1900. Ma sappiamo altrettanto bene che la gran massa comprenderà Gobineau, Galton, Mendel, Vacher de Lapouge e i loro seguaci così come ha compreso Platone.

Circa la possibilità di perfezionare l'uomo per mezzo della sola educazione, emergono continuamente progetti sempre nuovi. Si potrebbero plasmare corpi belli e forti mediante gli esercizi fisici, anime belle e forti mediante la formazione spirituale. Si crede ancora — malgrado Galton e Mendel — a una sorta di ereditarietà delle qualità fisiche acquisite e dell'orientamento spirituale assunto. Il progresso dell'umanità sarebbe dunque ottenibile grazie a una sempre migliore educazione. Così, di generazione in generazione, l'umanità potrebbe elevarsi, divenire perfetta. Ci sono uomini che osservano ammirati questo o quel gruppo sportivo

[1] Ed. it.: A. De Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane, Edizioni di Ar, Padova 1964.* (N.d.T.).

(dunque un gruppo selezionato): forme così armoniose e slanciate, visi dal taglio così ardito, movimenti così aggraziati si potrebbero acquisire anche con un'educazione sportiva. Non accetterebbero essi forse l'idea della selezione, qualora talvolta immaginassero nudi per un istante le migliaia di spettatori delle manifestazioni sportive, le folle umane non selezionate? Non si avvicinerebbero essi forse all'idea della selezione, qualora esaminassero attentamente, oltre al fisico, anche l'anima di coloro che li circondano? Ai sostenitori dell'importanza decisiva dell'educazione si può obiettare che, dopo l'ampia opera di educazione e di istruzione finora compiuta dall'umanità, o almeno dalla parte occidentale di questa, il risultato ottenuto — gli uomini contemporanei — è piuttosto scadente; tanto scadente, che gli uomini-massa del nostro tempo, occupati presso ogni popolazione e ceto sociale a riprodursi, Schopenhauer li ha visti addirittura come «articoli della fabbrica della natura»; ma i fanatici dell'istruzione dicono che di ciò sarebbero responsabili errati princìpi educativi. L'istruzione generale e uguale per tutti del nostro tempo creerà l'uomo completo: così si scriveva nel 1928, allorchè Herriot, ministro francese dell'insegnamento, avrebbe voluto ottenere, tramite la costituenda *école unique,* la trasformazione in buoni Francesi di tutti i cittadini francesi, dunque non solo dei Francesi del nord e del sud, ma anche dei nuovi immigrati — Polacchi, Armeni, Nordafricani ed Estremo-orientali.

Fra gli uomini della scuola e della pubblica istruzione, se ne trovano purtroppo molti che ritengono di dover difen-

dere con passione l'intolleranza delle opinioni sofistiche contro le conoscenze platoniche — anche oggi, dopo Galton e Mendel! Un significativo sostenitore di un'educazione fondata sulla biologia, il quale con le sue ricerche ha fatto compiere grandi passi a questo tipo di educazione, Wilhelm *Hartnacke*, scrive nel suo libretto *Organische Schulgestaltung* (1926): «Una volta ho udito un insigne e risoluto riformatore della scuola che in un suo discorso invocava appassionatamente opinioni come quella, secondo cui non si dovrebbe parlare della diversa capacità dei vari ceti sociali. Io sono dell'opinione che non solo si possa, ma che si debba... Noi dobbiamo avere ragione delle concezioni dominanti presso molti dei nostri attuali connazionali, che vogliono fondare teoricamente tutta la vita politica e sociale sulla meccanica equiparazione dei diritti e sull'ugual peso degli individui. Molte volte si ha l'impressione che *la grande organizzazione di tutti i risentimenti*, grazie a cui si innalzano troppi capi e seduttori di gruppi e di masse (senza con ciò voler disconoscere il gran numero di idealisti degni di stima presenti fra i capi delle masse), abbia intorbidato ogni imparzialità riguardo al vero, ai dati di fatto e al possibile. La realtà è che noi marciamo solo se in luogo della norma «parti uguali per tutti» viene posta la massima dell'antica saggezza, quella che a Brema è incisa su Rolando: *En jeder dat syne*[1]». Questa è una nozione e un'esigenza platonica. Che cosa può aspettarsi una visione biologica da un'istruzione che presuppone e immagina l'uguaglianza di tutti gli uomini e ritiene di potere insegnare il valore umano? Da affermazioni sconsiderate sono derivati sempre e soltanto malanni!

[1] «A ciascuno il suo» (N.d.T.).

Una profonda conoscenza degli uomini mise in guardia il grande Platone contro tale sconsideratezza, così come un'innata ed esercitata conoscenza degli uomini mise in guardia Federico il Grande contro un tale «perverso ottimismo». *Kant* riferisce, nel suo *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, questo aneddoto: «Federico II chiese una volta all'ottimo Sulzer, che egli stimava secondo il merito e al quale aveva affidato la direzione delle istituzioni scolastiche in Slesia, come andassero le cose. Sulzer rispose: 'Da quando ci si è basati sul presupposto (di Rousseau) che l'uomo è buono per natura, si è cominciato ad andar meglio'. E il re: *'Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons'*». *Kant*, che racconta ciò, si è espresso sull'importanza che le disposizioni ereditarie rivestono ai fini dell'educazione affermando: «il carattere innato si trova nella mescolanza di sangue degli uomini e anche quello acquisito e spurio non è che una conseguenza di ciò» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798). Shakespeare, Goethe, Schopenhauer e altri grandi idealisti la pensavano come Kant e come Federico il Grande.

Non è compito della nostra trattazione spiegare perchè Federico il Grande e Platone abbiano visto più giusto di Sulzer: sempre di nuovo un Sulzer si ergerà contro un Platone, anche dopo Gobineau, Galton e Mendel. Quello che la

persona colta deve chiedere alla ricerca sull'ereditarietà e sulla razza è che il fervore appassionato e le egregie qualità educative di tutti i Sulzer attuali e futuri si uniscano allo studio della biologia. Fritz *Lenz*, nelle sue *Biologischen Grundlagen der Erziehung* (2ª ed. 1927) condivideva tale veduta programmatica. Ciò a cui bisogna tendere, è un'istruzione che consideri la differenza ereditaria esistente fra gli uomini e contemporaneamente contribuisca alla distinzione fra capaci e incapaci, proprio come mirava a fare il piano educativo di Platone. E appunto come Platone noi dobbiamo sforzarci di ottenere, attraverso la biologia, uomini formati sulla base di un'istruzione che assegna il maggior numero di figli agli individui ereditariamente validi di qualunque ceto sociale, il minor numero ai tarati di ogni ceto.

È un bene e agisce come uno sprone il fatto che, nella ricerca di una civiltà (*Kultur*) mirante a provocare un miglioramento dell'uomo tramite la selezione, abbia marciato alla nostra testa uno spirito creatore quale Platone. Sappiamo bene che, al pari di tutte le aspirazioni a un rinvigorimento ereditario dell'uomo, coloro che ritengono di dover credere all'uguaglianza di tutti gli uomini e coloro che sostengono l'importanza predominante dell'educazione vilipendono come «materialistici» gli obiettivi dell'eugenetica, dato che i propugnatori di quest'ultima parlano di selezione, educazione fisica, scelta del consorte, numero di figli. Ma spesso chi formula tali accuse è proprio, per lo più, chi nel corso della sua esistenza non ha professato nient'altro che un

puro materialismo, insieme con la brama di tutti quei beni «che le tarme e la ruggine divorano».

Se parliamo della necessità di selezionare, di «allevare», ci si accusa di «materialismo». Si dice che in questo modo mettiamo gli uomini sul piano degli animali. Noi vorremmo imporre per gli esseri umani lo stesso criterio che viene seguito dagli allevatori di volatili, di cani, di bovini, di cavalli. Lo Stato diventerebbe per noi, i «materialisti», un «equile».

Vogliamo soffermarci un istante su questa accusa di vedute «zoologiche». Non è forse lo spirito della Chiesa medioevale, quello che ha deprezzato l'animale, al punto che esso non può più venir paragonato all'uomo in nessuna maniera? Sarebbe un tratto caratteristico dell'uomo il fatto che in lui un'anima sacra aspira a uscire da un corpo profano, «animale». Al contrario, noi vogliamo difendere la religiosità dei Germani e degli Elleni, quella che sapeva vedere anche negli animali qualcosa di «umano», così come la Chiesa medioevale volle scorgere qualcosa di «animalesco» nell'uomo. Con che puro sguardo — puro per la sensibilità germanica ed ellenica — un Rubens, un Potter, un van de Velde, un Lilienfors poterono vedere l'animale! Ci ricordiamo un passo dal soliloquio di Faust nel bosco davanti la caverna:

> Lasci sfilare, innanzi a me, lo stuolo
> dei viventi, infinito: e i miei fratelli
> a ravvisar m'insegni

nel cespuglio silente, in aria e in acqua[1].

Sarebbe errato dire che gli uomini *dovrebbero* vedere l'animale come un essere partecipe, al pari dell'uomo, di un ordine mondiale divino. Ciò che è possibile dire è solo questo: così il vero Germano e il vero Elleno vedono l'uomo, l'animale e il tutto, nè l'Elleno o il Germano hanno negato che per tutte le forme di vita valgano le medesime leggi dell'ereditarietà.

Riteniamo dunque chiusa questa parentesi sull'«animalesco». Il disconoscimento dell'eugenetica come aspirazione «zoologica» non può trarci in errore. Platone fu colui che alla parola greca *idéa* ha conferito il suo significato filosofico, colui che col suo insegnamento è indiscutibilmente divenuto il fondatore dell'idealismo, colui che per tutta la sua vita si adoperò per conoscere l'essenza dell'idea e la gerarchia delle idee, colui — infine — che conferì al regno delle idee un valore predominante; questo stesso Platone dovette, *da idealista,* avere il pensiero della selezione.

Il traduttore dello *Stato* di Platone, *Apelt,* ha giustamente riconosciuto questo dato di fatto: «Platone non è assolutamente soddisfatto della selezione naturale, ma, da vero idealista, tende senza riguardi a una selezione artificiale» (*Anmerkungen zum Staat,* p. 482). Noi non chiameremmo «selezione artificiale» l'obiettivo di Platone. È un obiettivo dell'educazione platonica quello di ridestare nella gioventù l'attenzione per il corpo e l'anima umana, in modo che questa gioventù, nobile *per natura,* scelga dalla parte migliore della propria eredità quanto vi è di qualità più nobile. Si potrebbe dire: Platone, da vero idealista, incoraggia una selezione regolata in maniera da propiziare il manifestarsi delle idee nelle leggi di natura. *Questo è il punto: non un mescolamento sregolato, che non tenga conto delle idee, ma una selezione secondo le idee, una scelta del consorte ispirata alla realtà delle idee, con riguardo al modello fisico e spirituale dell'uomo completo della più pura conformazione.* Tale scelta del consorte è espressione di quella virtù che è l'ordine etico in armonia col cosmo. Noi siamo come Platone, *in quanto idealisti,* sostenitori di una teoria selettiva. Quando Schiller scrive a Humboldt la superba frase: «infine noi siamo ambedue idealisti e ci vergogneremmo di lasciarci dire che le cose hanno formato noi, e non noi le cose» (Jonas, *Schillerbriefe,* Bd. VII, N. 2042), egli esprime il suo parere circa la formazione del suo ambiente e la guida degli uomini mediante un'educazione guidata dalle idee. Platone, pronunciando una tale frase, penserebbe anche al ruolo di guida delle idee nei confronti della selezione e del suo compito. Per dirla con *Nietzsche,* potrebbe imprimere l'impronta della sua mano sui secoli soltanto quel legislatore che determinasse l'orientamento della selezione.

I professori di filosofia hanno raramente apprezzato il pensiero di Platone circa l'ereditarietà e la selezione; molti di loro, anzi, sono stati più o meno d'accordo con l'opinione sofistica dell'insegnabilità e apprendibilità della virtù; e

[1] Goethe, *Faust,* Parte prima, *Selva e caverna*; vers. di Vincenzo Errante, Firenze 1966, p. 150 (N.d.T.).

molti, più di duemila anni dopo Platone, hanno creduto che l'umanità possa essere perfezionata con l'educazione. Questa illusione si rivela parimenti come l'ubbia professionale di molti insegnamenti; contemporaneamente, si tratta di un'illusione connessa alla più nobile essenza dell'insegnante, un'illusione che ha risparmiato solo maestri della taglia di Platone, Kant, Schopenhauer. Un *Windelband* ha lamentato, a questo proposito, che Platone verso la fine della sua vita non abbia voluto desiderare nulla di più alto, per il suo popolo, della trasformazione degli Elleni in pii agricoltori. Windelband ha lamentato che nello Stato platonico manchi l'apprezzamento per un'educazione veramente superiore. Ora, verso il termine della sua esistenza Platone è diventato meno «filosofo» e più sapiente, come abbiamo già detto. Ciò avviene all'epoca dell'illuminismo sofistico, che si presentava come un immenso progresso, quando l'accresciuta «istruzione», la «pubblica istruzione», provocava l'incremento delle disposizioni ereditarie meno valide presenti nel popolo. Non senza ragione avrebbe egli dichiarato che in Sparta — in quella Sparta che per gli Ateniesi «illuminati» era avversaria dell'educazione — c'era più filosofia che ad Atene: con ciò egli voleva dire più sapienza legata alle leggi della vita. Egli pensava alle leggi di Licurgo e al riguardo che esse avevano per la formazione della stirpe; pensava alla taciturna, valorosa nobiltà degli Spartiati.

A quanto ci sembra, fra gl'interpreti della dottrina platonica i primi a cogliere l'essenza educativa del pensiero di Platone sono stati Constantin *Ritter*, col suo *Platon* (Bd. II,

1923, S. 613 ff.), e *Andreae*, con la sua edizione dello *Stato* (1925). Andreae scrive: «Il significato che il sangue, la purezza razziale hanno nello Stato platonico, generalmente non viene riconosciuto. Troppo volentieri si pensa a Platone come a un pedagogo fanatico che si attende ogni salute dall'educazione... Che egli fosse esperto in questo problema, più esperto di quasi tutti gli odierni politici pratici e teorici, lo dimostra chiaramente il fatto che egli consideri l'educazione e la questione razziale in due distinti progetti di Stato».

Siamo giunti alla fine della nostra esposizione e ricapitoliamo — senza timore di esprimerci più secondo il linguaggio contemporaneo che secondo quello platonico — l'essenziale: il problema della selezione da un canto, quello dell'educazione dall'altro e il loro reciproco intrecciarsi.

Attraverso la selezione, cioè attraverso la cernita dei migliori (da un punto di vista ereditario) di ogni ceto dai tarati di ogni ceto, si forma il nucleo di un popolo recante una superiore eredità, nucleo destinato a crescere grazie alla più elevata prolificazione dei portatori di valide qualità ereditarie. Ma una tale selezione non costruisce, da sola, il buono Stato. Deve intervenire l'educazione. L'educazione viene richiesta, altrettanto vigorosamente, dalle dottrine eugenetiche del nostro tempo. Diciamo questo chiaramente, contro diffusi malintesi e insinuazioni!

Ma qual è il compito che l'educazione deve svolgere? Essa deve dare, agli uomini dotati di superiori qualità ere-

ditarie e passati attraverso il vaglio della selezione, un *indirizzo* che sia vantaggioso alla totalità, al popolo e allo Stato. La sola selezione non basta a costruire il buono Stato, poichè «l'uomo non è soltanto qualità innate, ma anche qualità acquisite», come dice *Goethe* (*Maximen und Reflexionen*), il quale tuttavia ha sempre attribuito un peso prevalente e decisivo ai fattori ereditari e innati.

Qual era dunque il senso del «lasciare dietro di sè figli e pronipoti», secondo l'auspicio di Platone? Il senso di ciò era di «produrre sempre nuovi servitori della Divinità». Mai educazione e selezione vennero legate insieme in maniera più bella e religiosa. Anche per il portatore delle migliori qualità ereditarie di un popolo c'è bisogno di una disciplina e di un orientamento, dell'accettazione di una regola tradizionale, della considerazione di un modello fisico e spirituale nobilitante — un modello creato dalla storia e dalle valide leggi della vita.

Una tale educazione serve essa stessa alla cernita dei nobili dagli ignobili, come del resto l'intera civiltà (*Kultur*) dovrebbe creare selezione e aumento dei portatori di eredità superiore. Educazione e selezione strettamente connesse e interagenti, ambedue subordinate al modello dell'uomo perfetto: questo è il nucleo della dottrina politica di Platone.

Un tale Stato e la civiltà che lo ispirasse non distruggerebbero il loro sangue migliore — come ha fatto finora la maggior parte delle civiltà — mediante l'impoverimento demografico dei ceppi più valorosi, ma troverebbero il loro significato nella salvaguardia e nell'incremento della nobile eredità spirituale e fisica.

Una volta costruito un popolo, resta da vedere in che misura si sono incorporati, nelle persone che lo compongono, i valori che hanno presieduto alla formazione di quel popolo. Non sono questi, alla fin dei conti, i termini in cui il problema della civiltà (*Kultur*) venne formulato da Platone, primo e unico a svolgere la questione in maniera completa o, se non altro, secondo un giusto orientamento?

Comunque sia, dopo Platone può chiamarsi buono Stato soltanto quello che, non limitandosi a essere un custode di confini, di leggi, di istruzione e di prosperità, sia anche custode e fattore d'incremento della vita valorosa.